

Ideas³

³ Revista de filosofía moderna y contemporánea

artículos

GILLES DELEUZE

Descripción de la mujer, para una filosofía del otro sexuada

Cartas a Voeffray y a Bernold

Reseña: Cartas y otros textos

El “Hobbes” de Fichte

MARCO RAMPAZZO BAZZAN

La lucha-entre de Deleuze y el pensamiento oriental

TAKASHI SHIRANI

Leibniz lector de la *Ética*: el papel de Spinoza en la reforma leibniziana de la noción de sustancia

RODOLFO FAZIO

El amor pasional en la *Ética* de Spinoza

LUCÍA GERSZENZON

debates

Mirada y escucha, o escuchar la mirada

VIRGINIA MORATIEL

reseñas

Deleuze y las fuentes de su filosofía II

La enseñanza filosófica. Cuestiones de política, género y educación

¿Un sujeto?

Art and Truth after Plato

Leçons sur la Philosophie de Gilles Deleuze. Un Système kantien.

Une Politique anarcho-capitaliste

una publicación de RAJGIF Ediciones

ISSN 2451-6910

Frecuencia semestral

Año 2 – Número 3

DIRECTOR GENERAL

Julián Ferreyra (CONICET-UBA)

GRUPO EDITOR

Julián Ferreyra (CONICET-UBA)

Mariano Gaudio (CONICET-UBA)

Verónica Kretschel (CONICET-ANCBA/CEF-UBA)

Natalia Lerussi (CONICET-UBA)

Andrés Osswald (CONICET-ANCBA/CEF-UBA)

Matías Soich (CONICET-UBA)

María Jimena Solé (CONICET-UBA)

GRUPO COLABORADOR

Celia Cabrera (CONICET-ANCBA/CEF-UBA)

Laura Martín (UBA)

Rafael Mc Namara (UBA-UNA-UNLAM-FUC-EMAD)

Gonzalo Santaya (CONICET-UBA)

Alan Savignano (CONICET-UBA)

Micaela Szeftel (CONICET-ANCBA/CEF-UBA)

DISEÑO

Juan Pablo Fernández

ILUSTRACIÓN DE TAPA

Autorretrato de Deleuze en tren de estrangular
a su amigo de siempre Jean-Pierre Bamberger (detalle)

Gentileza Editorial Cactus

www.revistaideas.com.ar

MAIL ideasrevistadefilosofia@gmail.com

FACEBOOK [RevistaIdeas](#)

TWITTER [@IdeasRevista](#)

DIRECCIÓN POSTAL Dr. Nicolás Repetto 40 PB “B”
(1405) CABA - Argentina

www.rajgif.com.ar

RAJGIF. RED ARGENTINA DE JÓVENES GRUPOS DE INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA

Integran RAJGIF: Grupo Deleuze, Ontología Práctica (la deleuziana); Grupo El enlace (grupo de investigación sobre estética, teleología y antropología en Kant y sus recepciones); Grupo de Investigación sobre Idealismo; Grupo de Investigación sobre Spinoza y el spinozismo; Grupo Husserl.

COMITÉ ASESOR

Emiliano Acosta

(VRIJE UNIVERSITEIT BRUSSEL/ UNIVERSITEIT GENT)

Fernando Bahr

(UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL)

Mónica Cragnolini

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

Jorge Dotti

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

Jorge Eduardo Fernández

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN)

Leiser Madanes

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA)

Silvia Luján Di Sanza

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN)

Diana María López

(UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL)

Philippe Mengue

(UNIVERSITÉ POPULAIRE D'AVIGNON)

Faustino Oncina Coves

(UNIVERSIDAD DE VALENCIA)

Graciela Ralón de Walton

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN)

Jacinto Rivera de Rosales

(UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID Y UNIVERSIDAD
DE EDUCACIÓN A DISTANCIA DE MADRID)

Vicente Serrano Marín

(UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE)

Diego Tatián

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA)

Roberto Walton

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

Jason Wirth

(UNIVERSITY OF SEATTLE)

editorial **PÁGINA 6**

artículos **PÁGINA 11**

1. Descripción de la mujer, para una filosofía del otro sexuada

GILLES DELEUZE **PÁGINA 12**

Cartas de Gilles Deleuze a Voeffray y a Bernold. **PÁGINA 26**

Reseña: Cartas, escritos de juventud y otros textos esotéricos de Gilles Deleuze, **JULIÁN FERREYRA** (Reseña de Deleuze, Gilles. *Lettres et autres textes*, Paris, Minuit, 2015, 314 pp. Traducción de Pablo Ires y Sebastián Puentes, Buenos Aires, Cactus, 2016 (en prensa), 320 pp.).

PÁGINA 30

2. El “Hobbes” de Fichte

MARCO RAMPAZZO BAZZAN **PÁGINA 40**

3. La lucha-entre de Deleuze y el pensamiento oriental

TAKASHI SHIRANI **PÁGINA 72**

4. Leibniz lector de la Ética: el papel de Spinoza en la reforma leibniziana de la noción de sustancia

RODOLFO FAZIO **PÁGINA 86**

5. El amor pasional en la Ética de Spinoza

LUCÍA GERSZENZON **PÁGINA 110**

debates **PÁGINA 135**

Mirada y escucha, o escuchar la mirada

VIRGINIA MORATIEL **PÁGINA 136**

reseñas

- Herramientas para pensar la ontología de la Diferencia, **SEBASTIÁN AMARILLA** (Reseña de Kretschel, V. – Osswald, A. (editores), *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, Buenos Aires, RAJGIF Ediciones, 2015, 100 pp.). **PÁGINA 157**
- Filosofar sobre la enseñanza y enseñar filosóficamente, **MARIANO GAUDIO** (Reseña de Cerletti, A. y Couló A. (organizadores), *La enseñanza filosófica. Cuestiones de política, género y educación*, Buenos Aires, Novedades Educativas, 2015, 158 pp.). **PÁGINA 166**
- ¿Hay alguien? La búsqueda del singular, **LUCAS REYDÓ** (Reseña de Nancy, Jean-Luc, *¿Un sujeto?*, trad. L. Felipe Alarcón, Buenos Aires, Cebra Editorial, 2014, 84 pp.). **PÁGINA 178**
- Estética y ruptura epistemológica después de Platón, **VICENTE SERRANO MARÍN** (Reseña de Rockmore, Tom, *Art and Truth after Plato*, Chicago, The Chicago University Press, 2013, 335 pp.). **PÁGINA 186**
- Un sistema impreciso, una política totalitaria, **PABLO NICOLÁS PACHILLA** (Reseña de Koenig, Gaspard, *Leçons sur la Philosophie de Gilles Deleuze. Un Système kantien. Une Politique anarcho-capitaliste*, Paris, Ellipses, 2013, 134 pp.). **PÁGINA 193**

pautas para el envío de contribuciones **PÁGINA 205**



Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons: “Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional”. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra, sin fines comerciales, bajo las siguientes condiciones: Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.

IV Congreso Internacional
de la Asociación Latinoamericana
de Estudios sobre Fichte (ALEF)

12 al 14 de septiembre de 2016
Buenos Aires, Argentina

FICHTE en el laberinto del Idealismo

FUNDACIÓN ORTEGA Y GASSET / CENTRO CULTURAL BORGES



CONFERENCISTAS CONFIRMADOS:

GÜNTHER ZÖLLER
(Ludwig-Maximilian Universität München)

TOM ROCKMORE
(Peking University)

ISABELLE THOMAS-FOGIEL
(University of Ottawa)

IVES RADRIZZANI
(Bayerische Akademie der Wissenschaften)

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS
(Universidad Complutense de Madrid)

CHRISTOPH ASMUTH
(Technische Universität Berlin)

DIOGO FERRER
(Universidade de Coimbra)

VIRGINIA LÓPEZ DOMÍNGUEZ

UBACyT 2016-2018 (20020150200074)

“La filosofía y sus fuentes: los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze”

ENTRADA LIBRE Y GRATUITA

Consultas e inscripción: fichte2016@gmail.com

Más información y programa del evento en: <http://fichte2016.blogspot.com.ar/>

AGENCIA
NACIONAL DE PROMOCIÓN
CIENTÍFICA Y TECNOLÓGICA



centro cultural
;Borges

CONICET



Internationale Fichte Gesellschaft e. V.

RAJGIF

Red Argentina de
jóvenes Grupos de
Investigación
en Filosofía



Ideas
Revista de filosofía moderna y contemporánea

panelistas

YOLANDA ESTES (Quito, Ecuador), CHRISTIAN KLOTZ (Universidade Federal de Goiás, Brasil), GERTRUDIS VAN DE VIJVER (Ghent University, Bélgica), MARIO CARVALHO (Universidade de Lisboa, Portugal)

GONZALO SANTAYA (CONICET - Universidad Nacional de Buenos Aires), LUCIANO CÓRSICO (Universidad Nacional de Rosario, Argentina), GABRIEL ASSUMPÇÃO (UFMG, Brasil), FRANCISCO GASPAR (Universidade de São Paulo, Brasil), BENJAMIN BREWER (Emory University, USA), LUIS FELLIPE GARCIA (Université Catholique de Louvain, Bélgica), NECDET VILDIZ (Middle East Technical University, Turquía), PABLO URIEL RODRÍGUEZ (CONICET - Universidad Nacional de General Sarmiento), DAMIÁN ROSANOVICH (CONICET - Universidad Nacional de Buenos Aires), PABLO PACHILLA (CONICET - Universidad Nacional de Buenos Aires), HÉCTOR FERREIRO (CONICET - Universidad Católica Argentina), DIANA LÓPEZ (Universidad Nacional del Litoral), ALBERTO DAMIANI (CONICET - Universidad Nacional de Buenos Aires), NATALIA LERUSSI (CONICET - Universidad Nacional de Buenos Aires), MARÍA JIMENA SOLÉ (CONICET - Universidad Nacional de Buenos Aires), MARIANO GAUDIO (CONICET - Universidad Nacional de Buenos Aires), JULIÁN FERREYRA (CONICET - Universidad Nacional de Buenos Aires), ANA CARRASCO CONDE (Universidad Complutense, Madrid), VERÓNICA GALFIORE (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), LUCAS SCARFIA (Universidad Nacional de Buenos Aires), THEOFILO MOREIRA BARRETO DE OLIVEIRA (Universidade Federal da Paraíba, Brasil), VICENTE SERRANO (Universidad Austral, Chile), MARCO RAMPAZZO BAZZAN (FISPPA Universidad de Padua), BENEDETTA BISOL (UnB, Brasília), FAUSTINO ONCINA (Universitat de València, España)

ADRIÁN LEONARDO FLÓREZ RICO (Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá), HUGO A. FIGUEREDO NÚÑEZ (CONICET - Universidad Nacional de Buenos Aires), LEONARDO ABRAMOVICH (CONICET - Universidad Nacional de San Martín, Argentina), JORGE PRENDAS SOLANO (Instituto Tecnológico de Costa Rica), LUIS PLACENCIA (Universidad de Chile), JOÃO GERALDO MARTINS DA CUNHA (Universidade Federal de Lavras, Brasil), FELIPE SCHWEMBER (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile), GESA WELLMANN (KU Leuven, Bélgica), JUAN REARTE (Universidad Nacional de Buenos Aires - Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina), SANTIAGO NÁPOLI (Universidad Nacional del Sur, Argentina), HÉCTOR ARRESE IGOR (CONICET - Universidad Nacional de la Plata y Universidad Pedagógica, Argentina), EMILIANO ACOSTA (Ghent University, Bélgica), GIORGIA CECCHINATO (UFMG, Brasil), THIAGO SANTORO (Universidade Federal de Goiás, Brasil)

12
09

13
09

14
09

editorial

Una vez más, la soberanía popular nos exhorta a pensarla. Una vez más, hacen falta Ideas para eludir el nihilismo. Nos exhorta la práctica: en América latina, los tiempos recientes han puesto en evidencia la *fragilidad* de las construcciones estatales que se elevaban en este peculiar suelo soberano. En la Argentina, el sufragio universal validó un gobierno que cede la centralidad del Estado a las fuerzas del mercado (lo cual, lejos de ser una posición neutral, implica transformarse en agente de negocios al servicio de los capitales concentrados, recurriendo allí donde sea necesario a la represión más cruenta). En Brasil y Venezuela, este movimiento de debilitamiento de la instancia estatal tuvo como protagonista entre otros al parlamento, que debería ser una instancia mediadora y no soberana. En todos los casos, los intereses de la maximización de la ganancia parecen primar sobre el bienestar, la libertad e incluso las más básicas necesidades humanas. Los poderes fácticos concentrados –las corporaciones políticas, económicas, mediáticas, judiciales, simbólicas, etc.– se han concertado desde una multiplicidad de lugares y tácticas para subvertir las débiles construcciones de comienzo del siglo. El Estado, como instancia que por definición pone los fines colectivos por encima de los intereses individuales, parecía hasta hace pocos años haber encontrado su refugio en un proceso regional que lo fortalecía, contra todos los pronósticos pesimistas. América Latina era un orgullo global. Pero esta fortaleza fue provisoria, casi fugaz. Los interrogantes se abren entonces.

Las paradojas de la soberanía popular derivan de su misma constitución: el soberano no preexiste a la organización social que fun-

damenta. Dicho en otros términos: el pueblo que vota en sufragios libres y universales está compuesto por individuos que no preexisten al Estado cuyos gobernantes eligen y *sin embargo* deben fundarlo. Más aún, el pueblo no debe ser entendido como un conjunto de individuos solos y aislados –lo cual, como señalábamos en el editorial al número 2, implica una ontología plagada de absurdos, pues si el punto de partida es la escisión la unidad se torna imposible. Los “individuos” sólo son posibles merced a una instancia social y colectiva que los sobredetermina. Esto no plantea ningún conflicto en los modos tradicionales de la soberanía, con un fundamento trascendente-divino del monarca (que preexiste a la unidad que funda). *Sin embargo*, la estructura de la soberanía popular hace inherentemente frágil la estatalidad que funda. Una acción recíproca entre el Estado y sus miembros lleva a que ambos polos sean necesariamente frágiles.

Los individuos que votan no son autofundantes, sino fruto de procesos de subjetivación; pero éstos no responden inmediatamente al *socius* actual (no hay una milagrosa conversión masiva de subjetividades cada vez que se realiza el sufragio), sino que son fruto de largas genealogías e historias. Así, la subjetivación no es un proceso cerrado, sino en constante producción. En este contexto, pensar que sólo el Estado es fuente de subjetivación y sentido es por lo menos ingenuo. Y sin embargo, sólo el Estado puede dar curso, a través de su legislación positiva fundada en un origen *común*, a subjetivaciones que tengan en cuenta el todo por encima de las partes, evitar la lucha de todos contra todos y la lógica del “vos o yo”. La verdadera articulación de lo uno y lo múltiple social debe tener una forma estatal (lo cual no cierra la discusión sino que la abre, ya que hay muchas Ideas de Estado en conflicto). No hay justicia ni igualdad por fuera del Estado. No hay hambre cero ni trabajo para todos sin Estado. No hay educación universal sin Estado. No hay derecho sin ley.

Ahora bien, en la soberanía popular esa potencia vertical (*imponer* la ley, garantizar el cumplimiento de las obligaciones que son contrapartida necesaria de cada derecho) depende de su soberano, el pueblo, que se articula de manera horizontal. Sin este basamento, la potencia vertical del Estado se disuelve – y con ella todos los derechos que su legislación aspira a garantizar. Por lo tanto, pensar ese “abajo”, esa potencia horizontal, se torna imperioso. La ciudadanía debe hacerse cargo de su rol constituyente del Estado, que no es ni más ni menos que la tierra firme de su vida cotidiana.

Ocurre que la noción de “ciudadanía” remite, *prima facie*, a una concepción en todo opuesta a la de la centralidad del Estado. En efecto, el conjunto de los ciudadanos parece implicar las relaciones espontáneas entre subjetividades autónomas, que juzgan, cada cual desde su perspectiva, acerca de lo mejor y lo conveniente. En suma, la ruptura de los vínculos intensos, previos a los individuos que vinculan, deja vacío el espacio social para el libre mercado y sus fines de acumulación ilimitada con absoluta prescindencia de las necesidades humanas de supervivencia, dignidad y perfeccionamiento.

Sin embargo, los vínculos horizontales deben ser re-pensados. Por una parte, porque *el hecho* es que el Estado –en su significación fuerte, aludida arriba– se está retirando paulatinamente del centro de la escena en América Latina, hacia la falsa pasividad que lo transforma en agente de intereses monetarios y no humanos: en la Argentina, merced al sufragio de fines de 2015, en Brasil y Venezuela a partir de la autonomización de sus parlamentos en connivencia con otros sectores. En el imaginario conservador neoliberal el Estado se degrada a la condición de mero instrumento, garante o directamente gestor de las ganancias de los sectores de mayor concentración económica de la sociedad, que por contrapartida reclaman un refuerzo de los aparatos represivos y un allanamiento cada vez más feroz a su insaciable proyección de rentabilidad. Confiar en las contingencias y los asombrosos azares que constituyen la historia para revertir el proceso, que un fatalismo pendular volverá a instaurar un Estado y que ese Estado tendrá la fortaleza para enfrentar las potencias infernales que golpean a la puerta, es una ingenuidad que no podemos permitirnos ante las efectivas consecuencias para las condiciones de vida de una parte cada vez más importante de nuestros pueblos. Si el pueblo es soberano, su trama horizontal debe ser pensada. Aquí es donde la filosofía y el pensamiento tienen un rol de gran importancia. ¿Cómo pensar estos vínculos horizontales? ¿Cómo lograr que las redes que se constituyen perduren más allá de tal contingencia o acción de resistencia puntual? ¿Cómo distinguir las acciones que contribuyen a reforzar la necesidad de un Estado que sostenga tales espontaneísmos de aquellas acciones que, justamente en tanto espontáneas, conjuran el Estado que podría darles sentido, valor y efectividad? Gran desafío, porque el plano horizontal es un plano complejo y conflictivo. Diferentes fuerzas confluyen. Lo efímero, lo duradero, lo disolutivo, lo constitutivo. Los diagnósti-

cos deben ser más detallados, pacientes y desprejuiciados. La *crítica* se hace una tarea urgente que debe recurrir a sus hondas tradiciones, a las reflexiones que históricamente se han hecho sobre ella. Nuevamente, la tarea de la filosofía en este contexto adquiere toda su importancia.

Los ciudadanos no se encuentran solos y aislados más que en la imaginación fantasiosa. No somos el resultado de una “naturaleza humana” que se trataría de liberar, sino obra de complejas construcciones políticas. Somos seres sociales y nos encontramos siempre como parte de una forma de lazo social u otra, que nos constituye. Frente a la forma de subjetivación y organización social característica del Estado no se encuentra un espacio vacío, sino una forma de organización alternativa con sus características propias: aquello que se ha llamado capitalismo (y que incluye la operación del Estado “débil” que es su aliado necesario, con su propaganda, su crueldad, su hipócrita gesto de retirarse, etcétera). Es necesario pensar la lógica de su funcionamiento, sus modos de subjetivación plásticos y siempre renovados. Las Ideas no son inherentemente estatales; el mercado no se sostiene solamente en manuales de autoayuda y un marketing de palabras vacías (alegría, vitalidad, igualdad, libertad, república, honestidad, equipo y otros “significantes vacíos”, como decíamos en el editorial del número 2). Si seguimos pensando que el capitalismo se sostiene como globos en el aire, seguiremos sorprendiéndonos ante las urnas. Cada elección será un inesperado camión que nos embiste de frente, y pasaremos meses boqueando como peces fuera del agua. Debajo de las fórmulas vacías y del marketing debe haber estructuras vigorosas que le den sentido y valor al proceso que estamos viviendo. Si hoy el sentido común es neo-liberal, hay una trama de Ideas que lo sustenta. No es pragmatismo, sino posicionamiento político lo que le da sustento a su construcción y direccionamiento a sus acciones. Sea de forma consciente o inconsciente, sostienen la gubernamentalidad que estamos viviendo. Lo particular tiene su vitalidad propia. También esas Ideas deben ser pensadas. Sólo así podrán ser confrontadas con otras Ideas, que pongan lo colectivo por encima de lo particular.

Las Ideas que no son parte de un debate carecen de vigor y vitalidad. Por eso inauguramos con inmensa alegría una sección que estaba prevista desde la fundación misma de esta revista: Debates. No se trata aquí de publicar y olvidar. Esta sección está abierta para

contribuciones que confronten con lo que publicamos, en los editoriales, artículos y reseñas. Esta revista no aspira a la paz de los buenos y vacíos modos, sino a la lucha de Ideas. Así, en esta etapa aparentemente nihilista, la filosofía sigue siendo imperiosa. A pesar de no otorgar patentes y otros resultados económicos, sólo la determinación de las Ideas en conflicto puede darle sentido al enfrentamiento de dos visiones de la política que pugnan en nuestros días.

artículos



Descripción de la mujer, para una filosofía del otro sexuada¹

GILLES DELEUZE

¹ *Poésie* 45, nº 28, oct.-nov. de 1945, p. 28-39. Las notas al pie han sido completadas y precisadas. Este texto es el primero de Deleuze que se haya publicado alguna vez. Tiene exactamente veinte años y cursa sus estudios de *khâgne* en el liceo Louis-le-Grand.

[N.E: En el argot escolar, *khâgne* es la clase superior del liceo preparatoria para el examen de ingreso a la Escuela Normal Superior].

[Nota de *Ideas*, revista de filosofía moderna y contemporánea: Las notas a pie son la traducción de las realizadas por Lapoujade a la edición de Minuit; en el caso en que se aclara, pertenecen a la edición al español que prepara la Editorial Cactus]

TRADUCCIÓN: SEBASTIÁN PUENTE Y PABLO IRES

Traducción recibida el 2 de mayo de 2016 – Aprobada el 6 de junio de 2016
Ideas, Nº3 (Julio 2016, pp 12-29)

Ilustración: «Monstre nº31» de Gilles Deleuze
Gentileza Editorial Cactus

RESUMEN: Reproducimos el primer texto publicado por Gilles Deleuze (Francia, 1925-1995), como anticipo de la inminente traducción al español por parte de la editorial Cactus de *Cartas y otros textos*, compilación editada en 2015 en Francia. En este artículo de 1945, Deleuze aspira a construir una filosofía del otro sexuada, aplicando al concepto de *Autrui* acuñado por Michel Tournier el gesto que Sartre había operado con la filosofía clásica: cargarla de deseo. Para ello, repasa una serie de aspectos unilaterales de lo que él considera lo femenino (en torno a la materialidad y la inmaterialidad), para buscar una unidad donde lo expresado y lo expresante sean indisociables. Se incluyen a continuación otros dos anticipos de *Cartas y otros textos*, gracias a la autorización de Cactus: las cartas dirigidas a Voeffray (donde da muchas precisiones acerca del sentido del *empirismo trascendental*) y a Bernold (con algunas de sus últimas palabras antes del suicidio).

PALABRAS CLAVE: Deleuze, mujer, Otro, cartas, filosofía sexuada.

ABSTRACT: In these pages, we reproduce the first text ever published by Gilles Deleuze (France, 1925-1995), that is included in the edition *Letters and other texts*, appeared in France in 2015, that will be translated to Spanish by Cactus. In this article, Deleuze aims to construct a sexed philosophy of the other; in order to achieve so, he applies to the concept of *Autrui*, coined by Michel Tournier, the gesture that Sartre had performed with classical philosophy: to charge it with desire. In the quest for the unity of the expression and the expressed, he undergoes the description of a series of unilateral aspects of what he considers to be the feminine (around the axis of the materiality and the immateriality). Next, thanks to the kind authorization of Cactus, we include the translations of two other texts: the letters addressed to Voeffray (where he offers many details about the meaning of the *transcendental empiricism*) and to Bernold (with some of the last words before suicide).

KEY WORDS: Deleuze, woman, *Autrui*, letters, sexed philosophy

A Alain Clément ²

La mujer no tiene todavía estatuto filosófico. Problema urgente. Las filosofías del Otro son extrañas, uno se encuentra incómodo en ellas. Y por una razón muy simple: el mundo que nos proponen es un mundo asexuado. Reciprocidades, comunicaciones, comuniones, esas mezclas concienzudas son obra purísima de las almas. Sartre parecía

² Alain Clément es el creador de la revista de filosofía *Espacio*, de la cual aparecerá solamente un número al año siguiente. Es en esta revista que figura el artículo “De Cristo a la burguesía”. Los temas explorados por Alain Clément en su único artículo conocido, “La vida interior mistificada (Narciso y sinceridad)”, son cercanos a los que aborda aquí Deleuze.

haber visto esta insuficiencia de las filosofías del Otro cuando le reprochaba a Heidegger haber dejado asexualada la “realidad humana”.³ Y el propio Sartre consagra un capítulo al deseo, otro al amor. Pero el progreso es sólo aparente. Quien entonces está sexuado es aquél que hace el amor, es el amante, y en absoluto el amado. El amado no está él mismo sexuado, salvo en la medida en que es a su vez amante. Vuelve a encontrarse la ilusión clásica de una reciprocidad de las conciencias: Otro sería simplemente otro YO que sólo tiene sus estructuras propias en el sentido de que es sujeto. Esto es disolver el problema del Otro. Como si el amante solo estuviera sexuado, como si fuera el amante quien conferiría al amado el sexo opuesto, más aún: como si el amor habitual y la pederastia no difirieran esencialmente. Visión contraria a toda descripción sincera, donde es el otro en tanto que tal y no otro YO, quien se revela en su sexo, es amable objetivamente, se impone al amante. La fenomenología debe ser la del amado. Por eso el mundo de Sartre es todavía más desolador que el otro: un mundo objetivamente de asexualados, pero con los cuales uno sólo piensa en hacer el amor, un mundo totalmente monstruoso.

Gran principio: las cosas no me han esperado para tener su significación. O al menos, lo cual viene a ser lo mismo desde el punto de vista descriptivo, no tengo conciencia de que me hayan esperado. La significación se inscribe objetivamente en la cosa: está lo fatigante, por ejemplo, y eso es todo. Ese gran sol redondo, esa ruta que asciende, esa fatiga en la cintura. Yo no tengo nada que ver con eso. No soy yo quien está fatigado. Yo no invento nada, no proyecto nada, no hago venir nada al mundo, yo no soy nada, ni siquiera, y sobre todo no, una nada:⁴ nada más que una expresión. No cuelgo sobre las cosas mis pobres significaciones. El objeto no tiene una significación, es su significación: lo fatigante. Ahora bien, ese mundo estrictamente objetivo, ese mundo sin sujeto, encierra en sí mismo el principio de su propia negación, de su propia anonadación: un objeto entre los otros, pero que no por ello deja de tener especificidad, el más objeto de los objetos al que llamamos Otro. Otro está en ese mundo fatigante, y sin embargo, por su actitud y por todos sus gestos, su paso ágil, su

³ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant* [1943], Gallimard, col. “Tel”, 3° parte, III, II, p. 423 [reed. 2014]: “su «Dasein» se nos aparece como asexualado”.

⁴ Los “nada” anteriores traducen a *rien*, son pronombres indefinidos y significan “ninguna cosa”. Este último traduce *néant*, es sustantivo y significa “ausencia, inexistencia, negación de ser”. [N.T]

respiración calma y su soltura, puede *expresar* un mundo donde no hay lo fatigante. Eso es Otro: “la expresión de un mundo posible”.⁵ La expresión de un mundo exterior ausente, un expresante sin expresado. El mundo expresado por Otro, el universo entero que es Otro, se inscribe en esa categoría de objetos de la que hablaba Valéry: “acción de presencia de las cosas ausentes”.^{6b} Acción de presencia por vacío, pero que basta para apisonar en mí el universo anterior, para metérmelo por la garganta, para hacerme tomar conciencia de que en efecto soy yo, esta vez, el que está fatigado. Transformación mágica del fatigando en fatigado. Soy yo, yo solo: responsabilidad demasiado grande, es insoportable, idéntica a la contingencia. Tengo vergüenza. Esta vergüenza, esta toma de conciencia que destruye toda descripción objetiva y serena, esta conciencia del Otro, es la timidez, el odio solapado respecto del otro. ¿Pero Otro es solamente el enemigo, lo odiable? ¿No es nada más que la expresión de un mundo exterior posible? ¿No es también el ofrecimiento de una amistad? Superaré mi fatiga, haré del sol y de la ruta y de la fatiga misma otros tantos incentivos, me sacrificaré sin reciprocidad, sacrificaré esa fatiga devenida mía, devenida yo, que me era tan preciada, realizaré finalmente ese mundo exterior ausente que Otro me revela, en una palabra, haré equipo con Otro... Visión optimista: ¿a qué precio se verificará?, y respecto de lo auténtico, ¿cuál es el sentido respectivo del odio y de la amistad? Este es todo el problema del Otro. Y no es nuestro problema; sólo hablamos de él en la medida en que la descripción de la mujer no puede hacerse sin referencia a Otro-masculino.

* * *

Esto en lo que respecta a Otro-masculino, definido no como una conciencia, no como otro YO, sino objetivamente como una exterioridad posible. Totalmente distinta es la mujer. Aquí hay que ser simplista, atenerse a la imagen ingenua: la mujer maquillada, que

⁵ Tomo esta expresión de un texto inédito de Michel Tournier. [Se trata sin duda del texto que aparece al año siguiente, bajo el título “El impersonalismo”, en la revista *Espace* (ver nota a) y algunas de cuyas tesis son retomadas en *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard, 1967.

⁶ Paul Valéry, “Préface aux *Lettres Persanes*”, *Œuvres I, Variété*, Paris, Gallimard, col. “Bibliothèque de la Pléiade”, 1957, p. 509.

atormenta al adolescente tierno, misógino y taimado. Sobre el rostro de esa mujer, se buscaría en vano la expresión de un mundo exterior ausente. En ella todo es presencia. La mujer no expresa ningún mundo posible; o más bien, lo posible que expresa no es un mundo exterior, *es ella misma*. La mujer no expresa sino ella misma: autoexpresión, inocencia, serenidad. Por eso puede llamársela intermediaria entre el objeto puro, que no expresa nada, y Otro-masculino, que expresa algo distinto que él, un mundo exterior. La mujer nos hace asistir a la génesis del Otro, nacido del objeto, al pasaje del objeto a Otro. Y por otra parte, uno puede distinguirla netamente del Otro-masculino: puedo, desde mi propia mirada, ridiculizar a Otro, insultarlo seriamente, negar la posibilidad del mundo que expresa, es decir reducir a Otro a un puro comportamiento mecánico absurdo. En efecto, se llama “comportamiento” a la expresión misma, recortada del mundo exterior posible que dibuja por vacío, que expresa en ausencia. El comportamiento es lo expresante recortado de lo expresado; desde luego, en el caso del Otro-masculino, lo expresado está ausente, pero no por ello deja de ser aquello hacia lo que tiende todo entero lo expresante. Cerrado sobre sí mismo, recortada su superación, Otro adquiere un aire absurdo, se reduce a gestos incoherentes. La mujer, por el contrario, en su presencia enorme, imposible de negar, de insultar; imposible hacer el corte. Es que entonces no hay mundo exterior; lo expresado es lo expresante. La mujer se da en un bloque indescomponible, ella surge, y en ella, el interior es exterior, el exterior es interior. La coincidencia de lo expresante y lo expresado es la *conciencia*. Conciencia definida desde el afuera, objetivamente, pero en tanto que tal, muy particular: no es en situación, conciencia pura que se expresa ella misma, conciencia de sí y no de algo. Toda la carne de la mujer es consciente, toda su conciencia es carne. *La mujer es su propio posible, ella se posibilita*.

Este es su misterio, su gracia. Lo que no se ha señalado lo suficiente es que la gracia se define por una mezcla de pesadez y de liviandad, tal que es la pesadez más liviana, y la liviandad más pesada. El cuerpo de la mujer es el triunfo desbordante de la carne, de la materialidad: “Una suavidad del vientre que se veía a pesar del vestido que rodeaba la cosa ordinaria de las mujeres: piernas, brazos, y desde luego todo el resto, pero sobre todo una suavidad del vientre. Un sol, que hacía hormiguesear la sangre, y luego dos grandes luces sobre su cuerpo, los senos, y arriba, ese rostro en el que lleva-

ba su boca gruesa siempre cerrada -¡oh, prudencia!- y sus ojos que cantaban todo el tiempo como dos bellos verderones”.⁷ La mujer es esencialmente lo encarnado; pero cuanto más se hunde en la materialidad, más se vuelve inmaterial, se retoma como la expresión de sí misma, deviniendo el propio posible del ser que ella es. En tanto que cosa, es consciente, y en tanto que consciente, es cosa. Es indisolublemente posibilidad de ser y ser de lo posible, carne de lo posible: dicho de otro modo, liviandad de la pesadez y pesadez de la liviandad. Esta es la gracia, esta unión de los contrarios, una estricta identidad de lo material y de lo inmaterial. Conciencia de su propia pesadez, de su hundimiento en el mundo, de su propio peso. (Entendámonos: no se trata de gimotear bajo su peso, no es eso, tener conciencia no es padecer su peso como una significación, “demasiado pesado, no lo suficiente...”, se trata de una conciencia pura). Suavidad del vientre, como dice Giono: la conciencia es suavidad. Y el peligro que pesa sobre la mujer como una carga desgraciada, consiste en que ella pierda dicha conciencia, que ya no sea más que un vientre, una materialidad desbordante, un maquillaje que se disuelve: entonces es una cosa. No hablemos de eso, es demasiado penoso: una mujer que pierde su ser. Pues su ser es esa increíble unidad de conciencia y de carne. La mujer es una conciencia, y no obstante no expresa nada exterior a ella misma. Es una conciencia inútil. Una conciencia gratuita, autóctona, indisponible. No sirve para nada. Un objeto de lujo.

Lo propio de los objetos de lujo es que no sirven para gran cosa. Ahora bien, hay dos maneras de ser inútil. Objeto tan preciso, en primer lugar, tan minucioso, tan precioso que ya no tiene aplicación, objeto superfluo tan directamente dirigido a su poseedor que éste no puede apoyarse sobre él para actuar: el yo que actúa, en efecto, es siempre sustituible, siempre más o menos cualquiera, nunca es único. Más allá del yo que actúa, el objeto de lujo se dirige a un yo más profundo, más interior, más femenino, un yo, por ejemplo, que se regocija al ver expuestos sobre un cigarrillo sus inútiles iniciales. Objeto de lujo del que se sirve un ser de lujo: ser tan general, esta vez, tan vasto, que todo uso es demasiado especial. Y en este sentido, la mujer es cósmica. Es cosa y conciencia, cosa en la conciencia, conciencia en la cosa. Y la pura conciencia, la conciencia de sí, lleva

⁷ Giono, *Le Chant du monde*, Paris, Gallimard, 1934, p. 121 [reed. Col. “Folio”, VIII, p. 108].

la materia a la que afecta al coeficiente cósmico, la tuerce en un retorno sobre sí. La conciencia de la mujer no se abre a una pluralidad de mundos exteriores ausentes, se cierra sobre la materia que posibilita, que universaliza. La mujer es un universal concreto, es un mundo, no un mundo exterior, sino el debajo del mundo, la tibia interioridad del mundo, un comprimido de mundo interiorizado. De allí el prodigioso éxito sexual de la mujer: poseer a la mujer es poseer el mundo. Esa síntesis del ser y de lo posible es lo que se llama la “necesidad” de la mujer.

Consecuencia moral: jamás se hará de la mujer una amiga. Que nuestros jóvenes y nuestras muchachas renuncien a esas teorías hipócritas. La amistad es la realización del mundo *exterior* posible que nos ofrece Otro-masculino. La mujer no tiene mundo exterior que proponernos. La mujer no es lo que puede negar violentamente, en una proposición impecable, ese mundo que yo creía antes objetivo, ese mundo fatigante, por ejemplo, sustituyéndolo por otro mundo donde no hay lo fatigante. Ella es simplemente, en su esencia, lo que tiene el poder de desinteresarme del resto de las cosas, porque ella misma es una cosa sin relación con las otras, porque es un mundo sin exterioridad. Eso es lo que se expresa al decir: Esa mujer es deseable.

Que hay una contrariedad profunda entre el amigo y lo amado, es un hecho bien sabido. “Esa mujer es deseable”, no soy yo quien proyecta sobre ella esa significación (recuérdese el gran principio), no soy yo quien la desea, ella me aparece como deseable. Pero en el seno mismo de ese mundo centrado en torno de ella, mi amigo puede por el contrario hallarla despreciable y fea: revelación de un mundo posible, donde ella no es amable. Célebre conflicto entre el amor y la amistad. ¿Voy a realizar ese mundo exterior posible que me revela Otro?... La mujer siente ese conflicto, de modo que una de dos, o bien va intentar enemistarme con mi amigo, o bien va a seducirlo, a imponerle la expresión de un mundo en el que ella es deseable, a reducirlo a la existencia sorda de un rival al lado mío: rival del que yo estoy celoso, ya no amigo, amigo que sólo existe en la oposición de los mundos. Todo esto, pretexto para incontables novelas.

Retengamos entonces esa oposición de la mujer y del Otro-masculino. ¿No puede la mujer expresar, sin embargo, un mundo exterior posible? ¿No puede proponer, como Otro-masculino, un mundo exterior fatigante, no fatigante, etc.? De una vez por todas: no es ese el rol de la mujer, ahí pierde su esencia. Al hombre que experimenta placer al ver a la mujer expresar un mundo exterior, lo llamo sádico. (Desde las formas inofensivas del sadismo hasta las formas más sutiles, más evolucionadas, en las que se impone a la mujer una máscara de sufrimiento y de miedo, expresión de un mundo doloroso). Un solo ejemplo: la arruga en Otro-masculino, la frente sorprendida que se arruga para ver mejor y para comprender, expresa un mundo posible, una resistencia exterior a penetrar; arrugas anchas, largas, bien dibujadas, separadas por rollitos iguales, soltura de las arrugas, en una frente hecha para eso. ¡Oh, la arruga en la frente de una mujer, todo lo contrario! Mil pequeñas fisuras torpes y en desorden, son cortas, desisten rápido, vuelven a empezar en otra parte, un poco más abajo, sin éxito, cortes movedizos a navaja o papel ajado; uno lloraría ante la impotencia de la frente para torcerse de manera coherente, es ridículo y conmovedor. (Ridículo y conmovedor: curiosa alianza de las palabras, que siempre viene a la mente). El sádico le ha dicho a la mujer: Siéntate allá, y pliega tu frente.

El diablo en el cuerpo. Uno diría que ellas quieren una filosofía del Otro asexual. Son las propias mujeres las que corren hacia su perdición, quieren expresar un mundo exterior, todos los mundos exteriores posibles, elevarse al nivel del Otro-masculino, sobrepasarlo. Perderán en ello su esencia. Un doble peligro pesa sobre la mujer, independientemente, por otra parte, de toda cuestión de edad: demasiado “viejas” se reducen a una cosa inexpressiva; demasiado “jóvenes”, quieren actuar como Otro-masculino. Una vez más, hay que ser simplista: su lugar no está en el exterior, está en la casa, en *el interior*. Vida de interior y vida interior: la palabra es la misma.

La mujer es su propio posible: expresa no un mundo exterior, sino el mundo interior. O más bien, la vida interior, es esa identidad de lo material y lo inmaterial lo que hace a la esencia misma de la

mujer. Mientras que Otro-masculino se define ante todo por la exterioridad, la mujer es una interioridad enorme, cálida, viva.

El maquillaje es la formación de dicha interioridad. Hemos visto cómo la conciencia de sí inmaterializa, interioriza la materia que afecta. Y no olvidemos que siempre hemos definido esa conciencia desde afuera. Desde este punto de vista, el maquillaje no aparecerá como una máscara, puesta sobre un rostro para recubrir su expresión, sino como la Persona femenina misma, instaurando un orden sobrenatural, es decir interiorizando la naturaleza. En un libro con un título prometedor y que no cumple sus promesas,⁸ Billy habla de “ese acuerdo en cierto modo consustancial de la carne y del maquillaje”, “no sé qué acuerdo de la carne con la civilización”. Sabemos ahora que lo que mantiene este acuerdo entre la naturaleza y la Persona es el acto mismo de interiorizar la naturaleza bajo la forma de Persona, es la conciencia. Se localiza, esta conciencia, esencialmente en el cuello, en los tobillos, hay lugares de gracia: los tobillos, o mejor aún, los zapatos de taco alto, conciencia del peso del cuerpo, y el cuello, conciencia del peso de la cabeza. En Otro-masculino, por el contrario, el cuello nunca es conciencia.

Se distinguen dos tipos de maquillaje. En primer lugar, el maquillaje de las superficies, a base de pasta y polvos, que consiste en volver la superficie absolutamente lisa, “insignificante” en el sentido etimológico, inexpresiva, en preservarla de toda puesta en situación, de toda marca de exterioridad (arrugas, cicatrices, etc.). Por otra parte, el maquillaje de los orificios: se trata entonces de acusar toda interioridad. A veces el exterior se interioriza: el negro que rodea el ojo hunde la mirada, la vuelve interior a sí misma. A veces el interior se exterioriza, pero conservando más allá de su exteriorización, su ser interior: los labios pintados de rojo son la desembocadura de una interioridad espesa, y uno diría que ese rojo se prolonga hacia el interior, rojo como es, rojo siempre más lejano, bajo la piel, bajo la superficie que tiñe de rosa; así el maquillaje de los orificios se apodera incluso de las superficies. Y no solamente los labios, sino las uñas: allí también el rojo se prolonga, se prolonga de modo que se pierde el hábito absurdo de dejar en blanco la lúnula.

⁸ André Billy, *La Femme maquillée*, Paris, Flammarion, 1932, p. 78.

Se plantea el problema de las cejas, al mismo tiempo que el de la unión de los dos maquillajes. El cabello en la mujer marca una proliferación, una exuberancia interna, una fecundidad interior inagotable. ¿Pero no es ese, en más o en menos, el sentido del pelo en general? ¿Por qué entonces la mujer depila sus cejas? Es que, a pesar de todas las apariencias, las cejas son la marca de una exterioridad, o más bien la marca de una frontera entre el interior y el exterior: por debajo de las cejas, está la interioridad de los ojos, por encima, la exterioridad de la frente. Pero la mujer suprime toda frontera entre interior y exterior, busca reducir lo más posible el exterior al interior, asegurar el primado de lo interior, por eso la supresión de las cejas. A través de la depilación, se produce la unión de los dos maquillajes.

Más signos de una proliferación interna: el lunar. Las pecas: “No las imagine como un defecto. Engalanaban su tez. Su piel parecía ser en ellas de una esencia más rara. Como sucede con las maderas preciosas. Desde entonces, sin darme cuenta, tuve más de una vez que buscar esas manchas sobre los rostros bellos y decepcionarme un poco por su ausencia”.⁹ No comprendo para nada por qué la mujer se avergüenza de sus pecas y las combate con el maquillaje, y por el contrario cultiva, o al menos ha cultivado durante un largo tiempo, el lunar. Esto sólo puede explicarse por un error de la mujer acerca de su propia esencia. Las pecas evocan un impulso misterioso y perfecto, una trayectoria ligera procedente de no sé qué gomera. También burbujas venidas de lejos, que se dibujarían en la superficie y no la hincharían, sin volumen y sin brillo. Por más que pasemos la mano, no cuelgan, no sobresalen, simple florecimiento en superficie, proliferación sin espesor, encanto exasperante: uno ve las pecas y no puede tocarlas, sus contornos son simplemente visuales y las propias manchas están fuera de alcance: imposible tomarlas entre dos dedos, rodearlas con el dedo, hacerlas sobresalir. Y sin embargo, están ahí, a mi alcance, no huyen, inmutables y serenas. La peca coincide con el reflejo de Narciso o el suplicio de Tántalo: a mi alcance y fuera de alcance. A esta presencia indiferente e inexorable, lo que uno puede ver y que no puede tocar, le llamaré nómeno. El nómeno es verdaderamente el símbolo del interior en el exterior y

⁹ Jules Romains, *Les Hommes de bonne volonté*, III, Les Amours enfantines, Flammarion, 1932, p. 60.

que, más allá de su exterioridad, conserva su ser interior. Por eso el maquillaje entero tiende en última instancia a hacerse nouménico: lo que uno puede ver y no puede tocar. La interioridad es lo inviolable. No arruinar ese peinado, no tocar ese maquillaje. Defensa verbal proferida por la mujer, pero que, más allá de las palabras, revela la verdadera significación ontológica del maquillaje. Por el contrario, hay que desconfiar del lunar, que tiene espesor, que se deja rodear, no es nouménico. Y además, el lunar está solo, no va en grupo, es de un negro acentuado. En pocas palabras, prepara y suscita una inversión “irónica”; en lugar de que el rostro tenga un lunar, es el lunar el que “tiene” al rostro, todo el rostro se organiza en torno de un grano negro. Efecto desastroso que las pecas, dada su multiplicidad, su exquisita ligereza y su perfección, son incapaces de suscitar.

El *secreto* no es más que una interioridad oculta. Situado en la cumbre de la vida interior, no es por ello, sin embargo, el aspecto más interesante: lo que la mujer piensa, sobre todo lo que la hace reír, y que los hombres no comprenderán jamás. La timidez ante la mujer, y esa otra timidez de la que ya hemos hablado, la que inspira Otro-masculino, son muy diferentes: la mujer no es como Otro, no revela un mundo nuevo, simplemente me mira, piensa algo de mí y sus pensamientos la hacen reír. Soy presa de la confusión al verme efecto de sobrentendidos, *de interpretaciones*, de secretos que no conoceré, de cuchicheos que no son en mi honor. Y mis tentativas de seducción no eran sino una voluntad de impresionar a la mujer, de reducir su interpretación a una pura expresión, a un espejo en el cual me encontraré tal como quiero ser, en última instancia tal como creo ser. En el otro polo, el sadismo es una seducción violenta, se trata de destruir en la mujer los secretos *que ella tiene*. De allí a destruir el secreto *que ella es...* Pues si la mujer en tanto que es sujeto, tiene secretos, como objeto es el Secreto mismo, y el Sobrentendido. El secreto es toda una categoría de cosas -que no se dice en voz alta, que, por naturaleza, deben comprenderse a media lengua. Para los niños, es cierto, no solamente una categoría de cosas, sino todo, estrictamente todo es secreto: alfabetos secretos, guiños, se empujan con el codo, ríen a propósito de nada. Es el sobrentendido en estado puro: una forma sin materia. Y estos mismos niños, por otra parte, están absolutamente disponibles, tienen la conciencia ingenua, reflejan, expresan todo tipo de cosas que no buscan siquiera interpretar: aquí materia sin forma. Pero llega la pubertad, que es el

encuentro de la forma sin materia y de la materia sin forma; y esto, a propósito de la *chica*, de la mujer. Los adolescentes se empujan con el codo, ya no sin razón, al pasar la chica. El secreto se ha encarnado, la forma del secreto se ha materializado, la materia se ha informado. El secreto desde entonces es la Mujer, y todo lo que atañe a la sexualidad. Es un escándalo. De allí nace el complejo de la pubertad que cargará, sobre toda nuestra vida, su pesada influencia; la vida provinciana, y de puerta a puerta, lo que se cuenta en voz baja.

La mentira es la interioridad preservada, defendida. Es bien sabido que la mujer miente mucho. ¿Es efectivamente mentira, o es sólo la afirmación de una verdad femenina? Hay dos tipos de mentiras. En primer lugar, la vida interior defendida ante todo retorno ofensivo del exterior, las secreciones imaginativas para digerir las exterioridades más duras, el rechazo sistemático de toda determinación extrínseca (cf. la Mujer y su edad). Por otra parte, en lugar de entregar su vida interior al amante que la reclama, la mujer prefiere, antes de exteriorizarla, deformarla, desfigurarla, casi mandarla a pique: tales son las garantías del amor.

El sueño es la interioridad entregada, que se ofrece. Es de nuevo la interioridad esencial, la que habíamos perdido desde el maquillaje, ya no la interioridad oculta, o preservada de ataque exterior, sino por el contrario la que se expone, se entrega entera al exterior, pero en tanto que interior, inviolable. ¿Por qué la habíamos perdido? Ahora lo sé. La mirada es uno de los elementos esenciales de la persona femenina, del maquillaje. Ella es la que nos ha hecho abandonar la esencia, nos ha arrastrado hacia una interioridad mental, secundaria y derivada -mentira, secreto-. Aquí está de nuevo esa esencia femenina, y vamos a comprenderla mejor -puesto que ahora los ojos están cerrados-. Ya no hay que inquietarse por seducir; ella duerme. Esa pura identidad de lo material y de lo inmaterial, del ser y de lo posible, se declara como corazón que late, también unos pechos que se elevan. La mujer está entonces a mi alcance. ¿Vamos a volver a encontrar la experiencia del maquillaje, a mi alcance y fuera de alcance? ¿Qué significa esta interioridad que se brinda al exterior en tanto que interior? Pensándolo bien, me parece que la interioridad como tal no puede nunca aparecer al exterior, nunca brindarse: uno sólo conoce lo que oculta el interior y lo recubre. Por más que, para constituir una interioridad total, amontone vestimentas y vestimentas alrededor de ese cuerpo, y muros tras muros

alrededor de la casa, el único muro y la única vestimenta que se me brinde en el exterior, por definición no es interior... Pero desconfiar de las antinomias: suenan falsas. Un gesto simple las destruye. El amontonamiento de las vestimentas no es sino una obsesión, una pueril inmersión en el error. La mujer nunca es más interior a sí misma que cuando está desnuda: cuando duerme, y se entrega entera a la exterioridad. La esencia de la vida femenina es efectivamente esta: a mi alcance y fuera de alcance. Secreto, pero secreto esencial, ni mental ni carnal: nómeno. El secreto accidental se *tiene*: se tiene un secreto, se lo protege, se lo amuralla, al abrigo de toda exterioridad que lo haría desaparecer en tanto que secreto. Sólo es secreto en la medida en que para Otro, se manifiesta como una falta a llenar, algo por saber y que no se sabe. Por el contrario, la mujer que duerme es el secreto: ya no un tener secreto, mental, carnal, sino la posibilidad del secreto, el ser del secreto, completamente expuesto en la exterioridad y que más allá de esa exterioridad conserva su ser de secreto. Un secreto sin materia y que no se oculta. No hay nada que saber; inviolable, porque no hay nada que violar, nada más que un cuerpo.

Y sin embargo, ¿no puede esa interioridad ser desanudada, desatada, deshecha? Al menos por la acción del amante, por la *caricia*. Renunciar a esa última esperanza; la caricia no es lo que deshace, sino lo que realiza. Hemos hablado a menudo de interioridad que se entregaría al exterior como interior. O más bien, el interior es el ahuecado de la exterioridad, su torsión sobre sí misma. Es la negación de un espesor, un espesor hueco. Vayamos entonces más lejos, no solamente el secreto sin materia, sin distinción de forma y de materia, el secreto del secreto, el secreto de sí mismo, sino más allá, el secreto sin ningún espesor: tal es el término ideal hacia el que tiende la mujer, y nunca alcanza. Pero nunca se acerca más a él que bajo la caricia. A no confundirla con el manoseo. En efecto, es la caricia la que niega todo espesor, pliega sin cesar la exterioridad, la vuelve a meter en sí misma, la vuelve interior a sí misma, trazando una curva delicada y flexible. La caricia expresa esencialmente la síntesis del ser y de lo posible, esa conciencia de sí que aligera la

carne, esa identidad de lo material y lo inmaterial, del exterior y del interior. Gesto incansable del modelador amoroso. Ahora bien, si a través de la caricia como acto, el amante puede acercarse a la esencia femenina, entonces la mujer misma es el ser como caricia, el secreto sin espesor. Pero aquí el ser nunca es realizado, es siempre retenido más abajo por los restos de una exterioridad que vuelve a nacer infinitamente, que hay que acariciar de nuevo. No hay inmaterialidad total, pura interioridad, sin espesor al que volver a entrar. Y por otra parte, sería tan decepcionante esa negación total del espesor. ¿Qué sería, en efecto, sino el agua, el reflejo? Esa imagen ya se nos ha ocurrido: pecas, reflejo de Narciso, nómeno -lo que uno puede ver y no puede tocar-. Pero la mujer lo perdería todo: la interioridad total realizada como reflejo no tendría existencia propia, no existiría más que en referencia a lo reflejado. Sería muy peligroso realizar un ideal diseñado bajo la forma de ausencia, llenar la línea de puntos. En una pura interioridad se disolvería la mujer, se convertiría en agua. El amante encontraría en ella su reflejo, pero la mujer reducida al ser como caricia, perdería su sustancia. Afortunadamente, el ser como caricia nunca es sino lo que se dibuja en hueco, guiando las manos del amante, como guiaba también las operaciones del maquillaje; pura ausencia que funda la necesidad de la caricia como acto. Por eso la mujer necesita un amante. Amante que la acaricie, y eso es todo. Tal es el verdadero estatuto ontológico: el ser de la mujer nunca es realizado, no puede realizarse sin contradicción, sin disolución. Su ser sólo existe bajo la forma de acto efectuado por otro. La mujer no es objeto ni sujeto, ya no es solamente lo que se tiene, pero todavía no es lo que es, es el impulso del objeto hacia la subjetividad. Ni objeto en el mundo, ni sujeto de un mundo posible. No es sujeto, no alcanza el ser: ser dibujado solamente en hueco, ser no realizado -de allí un último aspecto de la gracia, y la razón de la necesidad ridícula que experimenta un hombre de proteger a la mujer-.

¿La caricia agota todo el amor? Ciertamente funda su posibilidad. Pero el amor, más allá de la caricia, plantea un problema completamente distinto: impuro. Forma parte de una dinámica de la mujer o, si se quiere, de una descripción moral. Se abandona entonces el dominio de una descripción de las esencias.

Carta a Joseph Emmanuel Voeffray¹⁰

1 bis rue de Bizerte
Paris 17^{ème}

25/01/82

Señor,

He recibido su carta. Como usted es un muy buen lector, sus preguntas son difíciles. Intento responder a ellas en el orden más simple para mí.

1. El descubrimiento y el desarrollo de un campo trascendental es la invención de Kant. Es ante todo por eso que hice un libro sobre él.
2. La idea de un empirismo trascendental, por una parte mantiene que hay una diferencia de naturaleza entre lo empírico y lo trascendental, por otra parte supone que lo trascendental es él mismo experiencia, experimentación, por último plantea una inmanencia completa entre los dos.
3. La primera idea de un empirismo trascendental es que las condiciones de la experiencia son condiciones de la experiencia real. De cierta forma es ya el reclamo de los postkantianos. Pero parece que el descubrimiento de condición de la experiencia real, con el cambio que deriva de esto en el concepto de condición, será hecho bajo un horizonte completamente distinto: es decir Bergson, de allí mi libro sobre Bergson.
4. Ninguna noción puede ser transportada de lo empírico a lo trascendental: por eso incluso la noción de sujeto no puede aparecer en lo trascendental, aun purificada, etc. Todo lo que es válido en lo empírico deja de serlo en lo trascendental. Por eso la noción de Crítica debe ser conservada, y radicalizada: los conceptos de conocimiento, de moral, de religión, etc., no pueden más que fundirse. Es todavía en este sentido que, en *Mil mesetas*, se dice a menudo que lo molecular no es lo molar miniaturizado.
5. El campo trascendental es ocupado por acontecimientos, singularidades, etc., etc. El concepto (en el sentido de concepto de diferencia) concierne a los acontecimientos, las singularidades, etc., por oposición a los conceptos empíricos (diferencias conceptuales).
6. Se diría que 5 no toma en cuenta a 4, puesto que los acontecimientos parecen efectivamente empíricos. Por tal motivo hace falta distinguir en los acontecimientos o en las singularidades la parte que remite a lo trascendental, y aquella que remite a la efectuación. Esto me parece la adquisición de *Diferencia y repetición* (cf. la distinción "différentiation-différenciation" y de la *Lógica del sentido* (la distinción entre el acontecimiento y su actualización).

¹⁰ Hoy director de teatro, Joseph Emmanuel Voeffray era entonces estudiante de filosofía en la universidad de Estrasburgo; trabajaba en una tesis de licenciatura sobre el empirismo trascendental en Deleuze (equivalente del Master 1 actual) y le había dirigido un conjunto de preguntas.

Sin Título, ilustración de Gilles Deleuze
Gentileza Editorial Cactus



7. ¿Qué es, si no está actualizado? No puede ser lo "posible". Es lo real. Es lo virtual, en un sentido muy particular, del que Bergson, también Proust, dan una idea. Virtual ≠ posible.
8. ¿Por qué hace falta que ese Real se actualice en la experiencia, cuando no carece de nada? Pienso que es un falso problema, en tanto que hay inmanencia de los dos estados del acontecimiento, o de los estados de la singularidad.

9. En mi trabajo actual, los términos del problema se habrían desplazado: sería cada vez más la pareja Máquinas abstractas / Agenciamientos concretos. Es en esta dirección que Guattari y yo queríamos ir.
10. Empirismo trascendental quiere decir: creación de conceptos. Por ejemplo, junto a Bergson, el filósofo que va muy lejos en un empirismo trascendental, es Whitehead (comienzo ahora a conocer mejor su obra).

Sé bien que estas respuestas no se ajustan mucho a sus preguntas. Son rápidas y están mal dichas, son reacciones más que respuestas. Espero sin embargo que le sirvan.

Crea en mis mejores sentimientos.



Gilles Deleuze

Sin Título, ilustración de Gilles Deleuze
Gentileza Editorial Cactus

Carta a André Bernold¹¹

08/06/95

No estoy muy bien en este momento, de allí mi escritura. Pienso tanto en ti. Tú vives en un sufrimiento que es como una relación impenetrable con el pensamiento. ¿Cómo hacer de este acontecimiento del pensamiento una alegría? ¿No es Nicholas¹² un signo oscuro, o más bien luminoso, de esta conversión? Es bello como un pequeño dios, y tus fotos hacen de él una potencia. ¿Cómo podría ayudarte sobre Artaud, al que captas mucho mejor que yo? Has adquirido con él una relación ya no personal o privada, ni general, sino “despersonalizada”, intensiva. Veo dos problemas: 1) ¿En qué medida los *Cahiers* introducen una nueva comprensión de Artaud, una *reposición*? Un poco como en Nietzsche los cuadernos llamados Voluntad de potencia. Me parece que tú tienes, por relación a los textos de Rodez, una actitud a veces ambigua, ya que demasiado próximos a ti, ves en ellos una bufonería antes que una comicidad devenida mundo, así como vacilas por modestia en saberlo para ti mismo. Rodez es una genealogía (vital) por oposición a la creación (orgánica).¹³ Tal vez estos *Cahiers* transformen en parte *todos* los demás textos...; 2) En la propia obra de Artaud, es Heliogábalo quien domina incomparablemente, las piedras, los fluidos, las potencias. Ningún libro te es próximo hasta ese punto. Es ahí que retomas, completamente a tu manera, la vitalidad no-orgánica (tanto el rol de la madera, como el modo de la proyección, y el estatus de la verticalidad y de la cruz). Es tal vez en los *Cahiers* que se encuentran las razones últimas de todo esto, antes que en una dirección geográfica: el Oriente no tiene privilegio, al contrario, está América del Sur, *con la madera y la cruz* de los Tarahumaras. La vitalidad no-orgánica solo remite a Heliogábalo, y a la interioridad de los *Cahiers*, no a una exterioridad prestigiosa que no hace más que traducirla.¹⁴ - Qué torpe e insuficiente es todo esto que te escribo; tú estás mil veces adelantado a mí. Que tu mujer te imponga la condición de escribir cien páginas es tan bueno como las deudas de juego como motivo de escritura. Las insuficiencias para escribir no son una razón, puesto que no escribimos más que con nuestras insuficiencias. ¿Cómo no sientes toda la potencia que está en ti, y que no dejas de intentar volver contra ti? Tal vez tengas solamente demasiado orgullo, demasiada profundidad. Tengo admiración por ti, por la forma en la que escribes cuando lo haces. De todo corazón, tú eres un terrible campo de batalla, de donde la amistad puede extraer una alegría, una complicidad.

Gilles.

¹¹ André Bernold (nacido en 1958), entonces profesor en los Estados Unidos, encontró a Deleuze en 1980 durante un encuentro-debate en torno de *Mil mesetas*, finalmente suspendido. Tras una relación de orden sobre todo epistolar, se volvieron cercanos al comienzo de los años 1990.

¹² Nicholas es el hijo de André Bernold.

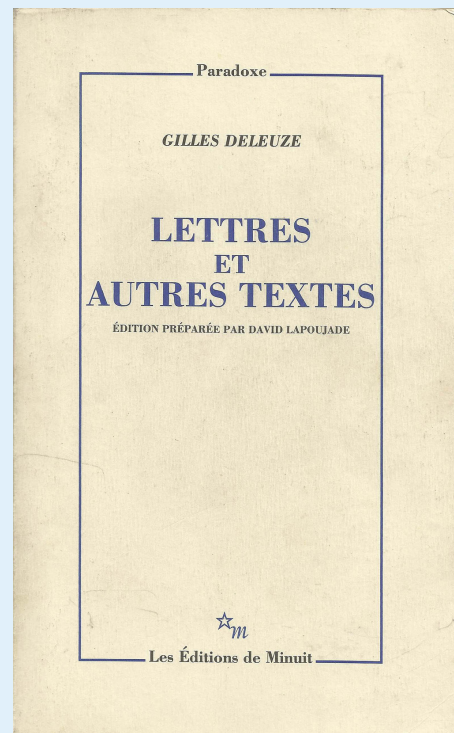
¹³ Tu sentido de los *listados*.

¹⁴ Evidentemente Artaud no se refiere a una tradición, a una alquimia, o a una dimensión extrínseca (el Oriente, etc...). Por el contrario, son las dimensiones y tradiciones las que se relacionan con el cuerpo sin órganos (vitalidad no orgánica) y constituyen sus *gradientes*. De allí la posibilidad de una jerarquía de los gradientes mismos en la vida no orgánica. 1) América del Sur, Tarahumaras; 2) Bali, Tíbet, Oriente; 3) ¿África? (los dogones y la madera); 4) Greco-latino, Medea, etc.

Cartas, escritos de juventud y otros textos esotéricos de Gilles Deleuze

JULIÁN FERREYRA

(CONICET/UBA)



Reseña de Deleuze, Gilles. *Lettres et autres textes*, Paris, Minuit, 2015, 314 pp. Traducción de Pablo Ires y Sebastián Puentes, Buenos Aires, Cactus, 2016 (prevista para principios de julio), 320 pp.

Casta inaccesible
como una conciencia imposible de
rascar
como un recuerdo en mí de odiosa
finitud
y que

yo no soy Dios
cosa en mí que no es mía
como en mí el rechazo que se juega
bajo la piel
el nómeno omóplato
apartado de las torsiones

("El decir de Narciso", poesía de
Deleuze de 1946 [p. 283])

Un nuevo libro de Deleuze es una buena noticia: *Cartas y otros textos* ha llegado a las librerías francesas en 2015, y Cactus anuncia la traducción al español para mediados de 2016. Se trata evidentemente de una edición póstuma, dado que Deleuze murió en 1995. No es la primera: en 2002 se publicaron los textos y entrevistas de 1953 a 1974 bajo el nombre *La isla desierta y otros textos*, y en 2003 el período 1974-1995 (*Dos regímenes de locos y otros textos*). Un hiato de 12 años, entonces, para el nuevo volumen, también preparado por David Lapoujade. El hiato responde a que, en principio, los dos primeros volúmenes agotaban los textos que no habían sido publicados como libro y no estaban restringidos por la voluntad de Deleuze: "Las únicas condiciones fijadas por Deleuze -y que evidentemente hemos respetado- son las siguientes: ni textos anteriores al '53, ni publicaciones póstumas o inéditos" (Lapoujade, David, "Presentación" en *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, p. 7). Apenas ocho textos del nuevo volumen no violan las restricciones, y son en su mayoría reseñas. En suma, *Cartas y otros textos* es un volumen esotérico, compuesto por textos menores o cuya publicación Deleuze rechazaba (sea



Autorretrato de Deleuze en tren de estrangular a su amigo de siempre Jean-Pierre Bamberger. Gentileza Editorial Cactus

porque no los consideraba parte de su obra, sea porque no los consideraba importantes, sea por otros motivos sobre los cuales sólo podemos especular). En efecto los cinco tipos de textos centrales de *Cartas y otros textos* son: 1) los cinco textos publicados antes de 1953; 2) un *corpus* de cartas; 3) la transcripción de la grabación de un reportaje junto a Félix Guattari (es decir, inédito); 4) dos clases sobre Hume; y 5) los ocho textos que habían quedado fuera de los volúmenes previos ya señalados (Lapoujade propone otra clasificación de los textos reunidos: 1) un conjunto de cartas; 2) algunos textos que habían quedado fuera de las dos compilaciones de inéditos precedentes; 3) cuatro artículos cuya publicación Deleuze había prohibido explícitamente (p. 7)).

El argumento de Lapoujade para justificar la publicación de los artículos previos a 1953 es que éstos circulaban sin autorización por Internet, "con una forma a veces errónea" (p. 7). Ello no quita el carácter decisivo del acto de publicarlos. Los

herederos (Fanny y Emilie Deleuze) y las ediciones de Minuit (Lapoujade menciona a Irène Lindon, su directora general) han decidido transgredir la línea trazada por Deleuze. También implica una transgresión publicar la grabación de una entrevista. O una clase inédita. Nada parece ahora impedir que se emprenda la edición crítica de aquellas extraordinarias clases que brindó en la Universidad París 8, que sólo existen en Internet (con la excepción de la edición de Cactus en castellano). Apoyamos la publicación de *Cartas y otros textos* y anhelamos la edición crítica de las clases, porque nuestro amor por la obra de Deleuze excede nuestro aprecio por su voluntad particular. La historia de la filosofía -y la literatura- sufriría graves heridas, quizás mortales, si no fuera por la historia del incumplimiento de la voluntad de los autores, sus indicaciones acerca de la necesidad de destruir o nunca publicar algunos textos que son vertebrales de nuestra cultura.

Más allá de esta controversia sobre la validez de la voluntad póstuma de un filósofo, *Cartas y otros textos* es un volumen de gran interés y utilidad para el pensamiento y la labor académica. Los textos previos al '53 son los más interesantes del libro: nos presentan nuevas problemáticas y nos permiten ver el estado embrionario de algunos conceptos de las obras deleuzianas de madurez (especialmente el de *Autrui* como expresión de un mundo posible que toma de su amigo Tournier – al que esperaba claramente superar).

Las cartas son otra joya que nos trae este libro, a pesar de que Deleuze “no les daba ninguna importancia -en el sentido en que serían parte de su obra- razón por la cual no conservó ninguna de las cartas que recibió, no importa cuál fuera el remitente” (p. 7). Lapoujade ha logrado recopilar un número significativo: setenta y cuatro cartas, enviadas por Deleuze a trece destinatarios. Los más conocidos son Châtelet, Guattari, Kossovski y Foucault. Pero son muy recomendables las que le escribió a Visnon, Voeffray, Bernold y el poeta Gherasim Luca (“Lo que usted dice y escribe es de una profundidad, novedad, belleza dura de la cual yo no tenía hasta ahora idea [...] Usted le da a la poesía una vida, una fuerza, un rigor que no tiene igual en los poetas más grandes” [pp. 72, 75]). Estas cartas contienen innumerables indicaciones que contribuyen a la comprensión de las obras y de los conceptos fundamentales de Deleuze. Se destaca la selección de fragmentos de su obra, que fue realizada en 1985 con el fin de integrar la antología que Elías Sanbar proyectaba para una edición destinada a los lectores árabes, la cual finalmente nunca llegó a concretarse (p. 93). Las cartas son también una ventana al hombre Deleuze, que sus biografías no logran hacernos presente. Pero, más importante aún, señalan el

modo en que Deleuze concebía la relación entre vida y obra, entre salud y producción.

Otra parte destacada del libro es la larga “entrevista sobre el *Anti-Edipo*” que Deleuze y Guattari mantuvieron con Raymond Bellour en 1973 y nunca fue publicada. El texto es entonces la transcripción de la grabación de la entrevista, lo cual ofrece una intimidad que las versiones editadas suelen perder. El mérito principal aquí es del entrevistador: Bellour no le teme al lugar común y persigue a los autores con sus injuriosas preguntas del sentido común sobre la carencia, los flujos, la revolución molecular y otros tópicos habituales del *Anti-Edipo*.

Las otras dos partes del libro son las de menor interés. Las clases sobre Hume resultan opacas en comparación con las que Deleuze ha dictado sobre Spinoza, Leibniz o Kant. Los ocho textos publicados después de 1953 dan claras muestras de por qué habían sido dejados afuera de las compilaciones anteriores. Sin embargo, están poblados de pantallazos, indicaciones y singularidades que vale la pena explorar. En lo que sigue, sin respetar la división en partes, recorreremos algunas líneas problemáticas que este bello libro nos deja como balance sobre la concepción deleuziana de la filosofía, la relación entre obra y vida, la superación del concepto de *Autrui* como expresión de un mundo posible y los elementos interpretativos para volver a leer *Diferencia y repetición* y los dos tomos de *Capitalismo y esquizofrenia*.

Más allá de *Autrui*

El primer texto publicado por Deleuze data de 1945, cuando tenía apenas 20 años. Se trata de “Descripción de la mujer. Para una filosofía sexuada”, aparecido en la revista *Poésie* (que publicamos completo en pp. 12-25). Deleuze lo publica gracias al apoyo

de Marie-Magdelaine Davy, a cuyo círculo había ingresado a través de Michel Tournier cuando todavía estaba en el último año del Liceo. El texto evidencia una fuerte influencia de Sartre (*El ser y la nada* había aparecido sólo dos años antes). Lejos de ser un “pastiche”, como lo considera François Dosse (*Deleuze, Félix Guattari, Biographie Croisée*. Paris, La Découverte, 2007, p. 119), nos permite ver en el joven Deleuze la forma peculiar de interpretar que llegará a su plenitud en los libros sobre Nietzsche, Spinoza y Leibniz. Es un texto controversial, cuya primera lectura impulsa a dejarlo de lado y a sacar precipitadas conclusiones acerca de los motivos por los cuales Deleuze decidió prohibir que se lo volviera a publicar. Algunas frases especialmente polémicas podrían servir de titular catástrofe para el diario amarillo de la filosofía: “la mujer es conciencia inútil, no sirve para nada” (p. 257); “su lugar no es el exterior, sino en el hogar, en *el interior*” (p. 259); “es sabido que la mujer miente” (p. 263); “la mujer es un objeto de lujo” (p. 257). Las referencias al maquillaje, el secreto y el sueño como aspectos que parecieran pertenecer a la esencia de la mujer terminan de componer un cuadro escandaloso. Parece haber una cosificación de la mujer, y la mirada masculina es ciertamente preponderante. A pesar de ello, muchas de las afirmaciones más polémicas están extraídas de descripciones unilaterales de esta unidad que es la mujer (el lado de pura espiritualidad, el lado de materialidad bruta, la interioridad y la exterioridad, lo expresado y la expresión). Otras afirmaciones escandalosas corresponden al lado empírico del concepto: una experiencia que para el joven Deleuze se muestra embebida con los peores prejuicios de género. Pero no por ello debe ser descartado con hipocresía, porque es justamente ese *aspecto innoble* lo que despierta la voluptuosidad de Deleuze;

“una interioridad enorme, caliente y viviente” (p. 259) lleva su sensibilidad a su uso trascendente, donde ya no puede sentir su objeto, sino que sólo puede pensarlo. Así, la aberrante experiencia deviene un concepto que puede servir para transformarla. En el texto observamos cómo la mujer deja de ser la mujer empírica, la mujer particular que enciende la voluptuosidad de Deleuze, para rozar la sexualización de un mundo donde la caricia deviene *pliegue*, y yo soy absolutamente *otro*. Para ello, Deleuze recurre a un concepto al cual le dará importancia durante toda su obra: *Autrui* como “expresión de un mundo posible”, que toma de su amigo Tournier (quien recién publicará el libro donde presenta tal concepto veinte años más tarde). Un concepto que aparece como superación tanto de la concepción clásica de la otredad como de la heideggeriana, pero que puede y debe ser superado. Ese es precisamente el fin del concepto de “mujer”: la mujer es una otredad que, a diferencia de *Autrui*, no puede ser negada, relegada a la fantasía o la imaginación. Es una otredad que se nos impone. Hacer del mundo algo que no pueda ser negado, que no pueda ser indiferente, es la *sexualización*. Así, la mujer permite unificar el mundo posible y su expresión, que aparecen escindidos en el concepto de *Autrui*, las dos unilateralidades cuya descripción da cuenta de los más irritantes pasajes de este texto de juventud.

“De Cristo a la burguesía” es el segundo texto publicado por Deleuze (en 1946, en *Espace*, una revista que tendrá sólo un número). Allí establece una crítica a la figura de *Autrui* mucho más radical que en “Descripción de la mujer”. El mundo posible es ahora claramente *pura exterioridad* y es revelado por un jefe, el Líder (p. 265 - el “*Meneur*”, la traducción al francés de la figura del jefe hipnotizador en *Psicología*

de masas y análisis del Yo de Freud). Ya no es un mundo posible *frágil* sino un mundo posible *opresivo*. La unificación buscada en "Descripción de la mujer" se lleva a cabo, pero bajo una forma amenazante. El texto del '46 estudia diversos modos de la unidad a través del análisis de tres figuras de la oposición: "1) la oposición científica entre el objeto sensible real y el objeto del pensamiento, oposición de exterioridad; 2) oposición religiosa de interioridad, entre el sujeto corporal y pecador y el sujeto espiritual; 3) oposición política, entre el sujeto privado y el sujeto impersonal o Estado" (p. 273). Deleuze se concentra en la segunda y la tercera. La segunda oposición aparece en el Evangelio y exige la mediación de Cristo (el jefe del cristianismo): "Cristo nos revela un mundo exterior, pero ese mundo exterior no es un mundo social, histórico, localizado; es *nuestra propia vida interior*" (p. 268); así, la naturaleza se espiritualiza en la interioridad del creyente a través de la mediación de Cristo. En la tercera oposición, el proceso se complementa con un movimiento inverso. Hay una espiritualización de la naturaleza, como en el cristianismo, en la forma de la familia, pero, al mismo tiempo, el espíritu se naturaliza como Estado (patria): "el espíritu deviene Estado, Dios deviene el sujeto impersonal", mientras el hombre interior se transforma en ciudadano (p. 275). Cristo y la burguesía están enlazados, en tanto la espiritualización de la naturaleza como familia sería inconcebible sin la acción del cristianismo como "impulso [*élan*] hacia el espíritu" (p. 274). Sin el cristianismo no habría interiorización, no habría familia, y todo el esquema de la burguesía se derrumbaría. Pero lo que al inicio del proceso era *élan*, al final se vuelve obstáculo: hay una oposición de la vida interior en Dios y en el Estado, "que es en el fondo la de lo espiritual y lo temporal" (p. 274). El afán del Estado por conquistar la vida interior

y el afán del cristianismo de indiferencia de la interioridad respecto a lo social se contraponen (p. 274). Una nueva mediación se torna imperiosa: la realizará el burgués. Así tiene lugar el pasaje de Cristo a la burguesía que aparece en el título del texto. En la interioridad del burgués, Estado y familia se unifican, y la naturaleza y el espíritu encuentran su lazo. Esta unificación en el burgués tomará una forma provisoria en la propiedad y una forma definitiva en el dinero: es el capitalismo (p. 271). Allí donde Cristo fracasaba (un mundo exterior que quedaba reducido a la figura del milagro, fácilmente reductible a mera ilusión, objeto infinito de controversia), en el capitalismo encuentra su victoria final. El capitalismo logra entonces lo mismo que la *mujer* en el texto acerca de su descripción: unificar lo que en *Autrui* permanecía escindido. Pero lo que era objeto de deseo encuentra un cariz profundamente crítico.

Acerca de la filosofía

En la carta de 1980 a Villani (que ya había sido reproducida por éste en su libro *La avispa y la orquídea*, y que es en realidad una entrevista epistolar), Deleuze liquida toda controversia en torno a su posible filiación con la posmetafísica o la crítica radical a la metafísica: "Yo me siento bergsoniano, cuando Bergson dice que la ciencia moderna no ha encontrado aún su metafísica, la metafísica que necesita. Es esa metafísica la que me interesa (...) Yo me siento puramente metafísico" (p. 78). Es especialmente significativa la declaración si se toma en cuenta la fecha: octubre de 1980, es decir, pocos meses después de la publicación de *Mil mesetas*. Ese libro ha sido leído como un manifiesto posmoderno, pero esa recepción, claramente mayoritaria, lo llena a Deleuze de pesar, se siente leído por *parásitos*

idiotas. Le escribe a Voeffray en 1983: "Las nociones como «rizoma» o «devenir-animal» han tenido fuerte impacto, pero han sido retomadas de manera insensata, de una forma que nos disgusta tanto a Félix como a mí. Es muy curioso. A veces siento como si parásitos idiotas me estuvieran haciendo a la parrilla" (p. 92). La parrillada de Deleuze consiste, básicamente, en leer un canto a la indiferencia y a la disolución en lo que es en realidad un trabajo cuyo estilo intenta escapar a la imagen dogmática del pensamiento. La innovación que buscaba después de *Diferencia y repetición* no era superar la metafísica, sino dejar atrás el dogmatismo que él consideraba inherente a lo "universitario": "El aspecto universitario del libro, es culpa mía. Es absolutamente irritante que el libro sea todavía demasiado universitario" (p. 210).

El tema del "empirismo trascendental" ha sido una obsesión de los estudios deleuzianos. Es cierto que Deleuze lo utiliza para definir su propia filosofía, pero lo hace en contadas ocasiones (aunque puedan ser consideradas claves o estratégicas). Su sentido sigue siendo oscuro y la fórmula, una suerte de oxímoron desde el punto de vista estricto del idealismo alemán. Es por ello sumamente útil la carta a Voeffray, donde indica la necesidad de afirmar al mismo tiempo la diferencia de naturaleza entre lo empírico y lo trascendental y la inmanencia entre ambos planos: "lo trascendental es él mismo experiencia, experimentación" (p. 89). Reproducimos completa esta carta, de gran importancia filosófica, en pp. 26-28 de esta edición de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*.

En una de las cartas a Rosset, encontramos otro de los tópicos habituales de la concepción deleuziana de filosofía: su desprecio por las "conversaciones filosóficas".

Se lamenta no haber podido encontrarse con Villani, pero indica que "no hace falta lamentarse demasiado, ya que las conversaciones filosóficas son algo lamentable" (pp. 22-23). Quizás allí deba buscarse el motivo por el cual la experiencia de defender su tesis doctoral (*Diferencia y repetición*) le pareció tan irrelevante: "Qué decir de la defensa, no hay ni siquiera algo divertido de lo que acordarse, la nada, la nada" (p. 29).

En uno de los textos previos al '53 ("Decires y perfiles"), en cambio, encontramos una visión inesperada de la filosofía: "la filosofía nos enseña a despojar a las cosas y a los seres de su sentido peyorativo: se trata de *dar cuenta*, eso es todo. Se trata de describir, y las cosas no le deben nada a nuestra reprobación, y tampoco a nuestra apología" (p. 276). Una filosofía excesivamente teórica donde luego se establecerá la primacía práctica. Podemos atribuirlo a un pecado de juventud. Pero hay algo de eso que permanece en el empirismo trascendental: tomar lo real tal como es, en su supuesta bajeza, en su monstruosidad misma. Sólo así esta visión converge con aquella presentada diez años más tarde (en la reseña del libro de Alquié sobre Descartes, *El hombre y su obra*), según la cual la filosofía "no sólo nace del asombro, sino que también tiene resultados sorprendentes" (p. 120).

Diferencia y repetición

"Ay, mi tesis [en referencia a *Diferencia y repetición*], es una sopa donde todo nada (lo mejor debe estar en el fondo, pero es lo que se ve menos)" (p. 28). Indicación clave sobre la forma adecuada de leer el libro fundamental de Deleuze: buceando, sumergiéndose en las profundidades de esas aguas embravecidas, buscando lo que está

en el fondo que, aunque se vea menos, es lo más importante. En esa tarea incesante e incierta, *Cartas y otros textos* aporta herramientas, pistas, orientaciones.

Uno de los problemas que presenta *Diferencia y repetición* es el modo en que se vinculan lo empírico y lo trascendental, o el modo en que lo virtual *encarna* en lo actual. En ese sentido, encontramos en "Descripción de la mujer" una defensa de los encuentros, como el aspecto objetivo inescindible del sentido: el encuentro con *Autrui* que expresa un mundo posible (p. 254), el encuentro con la mujer "en su presencia enorme, imposible de negar, de insultar; imposible escindir de ella" (p. 256). La importancia del azar y de los encuentros es también destacada en la reseña de *Filosofía del surrealismo* de Alquié (en la escritura automática y el "azar objetivo" [p. 115]). Este aspecto nos lleva a recuperar las referencias al encuentro dispersas en *Diferencia y repetición* como un elemento que puede evitar que la actualización sea una mera acción de la Idea o la intensidad. En los encuentros, en el azar, se eleva la voz de la libertad.

Ahora bien, para que no se trate de una falsa libertad que encubre un mecanicismo bajo el nombre de azar, es importante tener en cuenta la distinción de tipos de multiplicidades en la ontología deleuziana que el filósofo francés subraya en una carta a Villani: "La distinción de lo macro y lo micro es muy importante, pero le pertenece más a Félix que a mí. Lo mío es más bien la distinción de dos tipos de *multiplicidades* (...) La noción de *multiplicidad* me parece más importante que la de microfísica" (p. 79). La carta es de 1980, y en *Diferencia y repetición*, de 1968, existen tres tipos de multiplicidades: extensivas, intensivas y virtuales. En ese sentido, es orientadora la entrevista de 1973 acerca del *Anti-Edipo*,

donde Deleuze le dedica bastante tiempo a la cuestión de las cantidades intensivas (p. 231) y señala: "la verdadera diferencia pasa entre lo intensivo y todo el dominio de la extensión" (p. 230). Insiste en pensar una ciencia de las cantidades intensivas, que Guattari, por su parte, descarta de plano ("una ciencia de las cantidades intensivas, es absurdo" [p. 232]). Esto parecería confirmar que Deleuze ha decidido quedarse con el capítulo 5 de *Diferencia y repetición*, dejando de lado el 4, demasiado estructuralista, demasiado idealista, y limitando los tipos de *multiplicidades* a las extensivas e intensivas (que incorporan algunos aspectos de las diferenciales virtuales).

En *Diferencia y repetición* hay un concepto que ocupa pocas páginas y no es retomado en obras posteriores: la *bêtise*. Sin embargo, el concepto tiene una gran relevancia en los estudios deleuzianos (en parte por la presencia que tiene en la reseña de ese libro que fue escrita por Foucault). Encontramos en *Cartas y otros textos* un elemento para pensar que Deleuze también le asignaba especial importancia al concepto, a pesar de no haberlo retomado al menos con ese nombre: en la antología que confecciona a pedido de Sanbar, trece de las veinte páginas en total que elige de *Diferencia y repetición* están dedicadas a la *bêtise* (p. 95).

Hay dos reseñas de autores que podrían haber figurado tranquilamente entre las fuentes de *Diferencia y repetición*. Uno de ellos es Robert Gérard, autor de *Gravedad y libertad*. La reseña de 1963 que Deleuze escribe de este libro nos deja pensado por qué éste, entre tantos otros libros dedicados a la ciencia y a pesar de las varias resonancias que aparecen en él, jamás es citado en su obra: "La idea de una trayectoria en espiral como expresión del principio de inercia, contrariamente al modelo del

movimiento rectilíneo o incluso del movimiento circular uniforme" (p. 182). También hace referencia al carácter asimétrico y transitorio del objeto y ofrece una interesante pista para pensar la libertad en toda la obra deleuziana: "La palabra «libertad» está tomada en un sentido físico riguroso, aplicándose al cuerpo que no sea una recta absoluta ni una trayectoria curva cerrada, sino una curva-trayectoria abierta y torpe" (p. 183).

El otro autor que podría haber tenido un lugar natural en *Diferencia y repetición* es Jean Malfatti de Montereaggio. Deleuze escribe en 1946 la introducción a la traducción al francés de los *Estudios sobre la mathesis o anarquía y jerarquía de la ciencia* de 1775. Allí se desarrolla el concepto de *mathesis universalis* que luego Deleuze retomará en *Diferencia y repetición* para ilustrar la idea matemática. El concepto de *mathesis universalis* viene a resolver esa escisión entre ciencia y filosofía que aparece como uno de los problemas del texto del '68: "es en el fondo la oposición cartesiana entre una sustancia extensa y una sustancia pensante" (p. 289). "La unidad no se hace en el nivel de un Dios abstracto que trasciende a la humanidad, sino en el nombre mismo de la vida concreta (...) La unidad, la jerarquía más allá de toda dualidad anárquica, es la misma de la vida" (p. 289). Así, observamos un desarrollo temprano del problema de la vida.

El texto sobre Malfatti también da precisiones sobre el modo en el cual univocidad e individuación se complementan: "El único equipo vivo es el de Dios: y eso, porque no hay más que un Dios, que se simboliza con el círculo, figura perfecta, indiferente, donde *todos* los puntos están a igual distancia del centro. En la complicidad, al contrario, hay sin duda un mundo común, pero lo que hace de él la comunidad es que cada uno debe realizarlo sin común medida con los

otros, por su propia cuenta y sin sustitución posible. Es claro que las principales realidades humanas, el nacimiento, el amor, el lenguaje y la muerte dibujan ese mismo perfil" (pp. 290-291). Se trata, para realizar la comunidad, de pasar de la complicidad latente, inconsciente, que cree que la universalidad de la vida es un afuera y que su interioridad le es ajena, a darse cuenta de que la complicidad implica justamente que no hay interioridad ni exterioridad, sino que ella *complica el universal*. Tal es el trabajo que, en términos matemáticos, propone Malfatti y que Deleuze desarrollará en *Diferencia y repetición*.

El Anti-Edipo y Mil mesetas

Cartas y otros textos ofrece también pistas interpretativas para abordar los dos tomos de *Capitalismo y esquizofrenia: El anti-Edipo* (1972) y *Mil mesetas* (1990). Permite, por ejemplo, deslindar algunos conceptos de Deleuze y Guattari. Los conceptos de anti-producción y plus-valor de código habrían sido creados por Guattari: "tu concepto de anti-producción" (p. 44); "La noción de plus-valor de código es bella y, además, verdadera, pero me sigue resultando oscura" (p. 45). Deleuze también indica que siente la necesidad de volver a leer a Marx para encarar el proyecto: "Debo volver a leer a Marx, lo que no hago hace tiempo" (p. 43) escribe en 1969.

También es muy útil una carta sin fecha (aproximadamente de 1977) con la lista de capítulos de *Mil Mesetas*, y la indicación de cuáles estaban terminados y cuáles faltaba aún escribir. Sabemos así que los últimos en ser redactados fueron "Postulados de la lingüística", "El ritornello", "Tratado de nomenclología" y "Aparato de captura". Estos dos últimos capítulos eran concebidos en 1977 como uno sólo, que sería "demostrado sis-

temáticamente, a lo Spinoza" (p. 54) y en el cual Deleuze se encontraba bloqueado con respecto al concepto de aparato de Estado (*ibidem*): dato interesante para aquellos que quieren pensar, como yo, un Estado en términos deleuzianos. Por otra parte, sabemos ahora que el último capítulo "Lo liso y lo estriado" no estaba siquiera planificado, o bien que Deleuze lo concebía como conclusión. Otro dato a tener en cuenta es que para la antología de Sanbar elige las primeras páginas del *Anti-Edipo* y un fragmento del tratado de nomadología de *Mil mesetas* (p. 94).

Pero sin duda el texto más importante para la exégesis de *Capitalismo y esquizofrenia* es la entrevista a Deleuze y Guattari realizada por Bellour en 1973. Bellour hace las preguntas obvias, ingenuas: "me pregunté qué recubría esta noción de deseo puesto como real absoluto, y sin carencia (...) cuando a todas luces, a partir de las primeras semanas de vida del niño, uno observa que se manifiesta un cierto número de elementos de carencia. ¿Cómo responden a eso?" (p. 202). Guattari se indigna inmediatamente: "¡esa es la peor abstracción! ¿Falta de qué? ¿De vitaminas, de oxígeno? ¡Es la noción más abstracta que uno pueda imaginar!" (p. 202). Bellour no retrocede, insiste, pregunta específicamente por la mamadera. Deleuze acepta el desafío, aunque se burle un poco: "la pregunta es muy importante, porque dijo que iba a jugar el papel de idiota de ser necesario" (p. 203). Distingue entonces la carencia (que no niega) del deseo. Denuncia los falsos cortes sociales y enfatiza sobre la importancia de los flujos, del deseo como fluidez. Se ve obligado a precisar lo que entiende por flujos y explicar su importancia práctica: "no hay que decir que no cambie nada. Por el contrario, decimos: la vida es exactamente eso, los flujos son exactamente aquello con lo que las personas viven (...) Buscan objetos, creen que son personas,

etc. Decirles: sos un pequeño flujo, acomodate a eso, no me parece para nada una observación abstracta" (p. 204). Bellour no queda en absoluto convencido: "lo único que podemos objetar eventualmente, es que todo eso representa una utopía muy grande respecto a lo que encontramos en la cabeza de la gente (...) Leyendo el libro, tuve el sentimiento muy fuerte de decirme: «realmente, si es eso lo real, yo carezco de ello»" (pp. 206-207). Vale la pena recorrer las insistencias, las desconfianzas, el progresivo fastidio de Deleuze y de Guattari, cómo van contestando por turnos, cambiando la perspectiva, acumulando argumentos.

Enfermedad y salud entrelazando cuerpo y pensamiento

Le escribe a Guattari en el '69: "[Es falso decir] que sólo se puede escribir cuando todo anda bien, en lugar de ver en la escritura un factor modesto pero activo y eficaz para tomar distancia de una época agobiante y estar un poco mejor" (p. 36). Este es el núcleo teórico, el estado ideal de la escritura como pasión alegre, activadora de la capacidad de actuar. Sin embargo, el recorrido por las cartas nos muestra que este ideal estaba lejos de la realización continua. Por el contrario, la constante es el cansancio, el agobio ante las obras que está ejecutando. Deleuze manifiesta una y otra vez el deseo de ver concluidas obras que se le hacen demasiado grandes, inmanejables (sobre todo *Mil mesetas*). Le escribe a Rosset en 1979: "las páginas se acumulan y estoy contento, pero siempre falta la distancia infinita cada vez más pequeña para haber terminado, por lo cual no parece que nunca vaya a ocurrir, salvo por sorpresa divina. Mi único descubrimiento ha sido suprimir páginas que todavía había que escribir, no escritas todavía, es la única

manera de ganar tiempo. Cómo me alegré" (p. 21). Lo mismo destaca en torno a su último libro: "Prosigo la versión definitiva de *¿Qué es la filosofía?* no tanto como un pájaro inspirado sino como un burro que se golpea a sí mismo" (p. 97).

La excepción parece haber sido la *Lógica del sentido*. Cuando se refiere al proceso de escritura de la obra de 1969, notamos un Deleuze entusiasmado, arrastrado por el placer de experimentar el nuevo estilo: "Me propuse armar un libro compuesto de artículos, de los cuales al menos la mitad deberían ser inéditos. Me había puesto a escribir uno de esos artículos, sobre Lewis Carroll. Pero se hizo demasiado grande, se desarrolló hasta transformarse en un libro, no exactamente sobre Lewis Carroll, sino sobre la lógica del sentido en general. Es un libro que me resulta extraño, al menos para mí, es mejor y más divertido que lo que había hecho hasta ahora. Sería entonces una «especie» de libro sobre Carroll de unas 150 páginas" (p. 33).

La búsqueda de las pasiones alegres (esa que destacan las pocas páginas de *Spinoza: filosofía práctica* que elige para la antología de Sanbar [p. 94]) se hace más compleja cuando el obstáculo no es la realización de una obra ambiciosa, sino la salud, las limitaciones del cuerpo. Sabemos que el autor de este libro arrastra desde fines de los '60 problemas respiratorios, a raíz de una tuberculosis tardíamente diagnosticada y tratada por su temor a que se tratara de cáncer. Le escribe a Klossowski en octubre de 1969, tras haber atravesado una toracoplastia -dura operación que implicó un largo reposo-: "acabo de ser operado, terrible agresión orgánica, porquería de cirugía, pero ya ando mejor" (p. 58). Andará mejor en los '70, pero ya a comienzos de los '80 la cuestión empieza a ser cada vez más difícil. En 1982 (¡trece años antes de su suicidio!) indica que tuvo "una crisis de

respiración muy dura" (p. 23) y, con fino humor negro: "no es que mi salud sea mala. Sólo se hace mala si me muevo" (p. 81). En 1992: "Mi salud se vuelve cada vez peor, o, mejor dicho, no es una enfermedad, sino un estado que hace que me cueste respirar, constantemente" (p. 87). La cuestión se hace cada vez más difícil de sobrellevar. La última carta recopilada por Lapoujade, dirigida a Bernold y fechada cinco meses antes del suicidio de Deleuze indica: "no ando bien en este momento. De allí mi forma de escribir. Pienso mucho en vos. Vivís en un sufrimiento que es como una relación impenetrable con el pensamiento. ¿Cómo hacer de este acontecimiento un pensamiento alegre?" (p. 99, publicamos la carta completa en p. 29). En esta frase, casi sus últimas palabras, encontramos el desafío máximo del pensamiento deleuziano: cómo enfrentarse con el sufrimiento de la vida desde una ontología de la positividad. Cómo hacer incluso de las pasiones más tristes, del grado más bajo de la potencia de actuar, un motivo de alegría. Se trata de la relación impenetrable del sufrimiento con el pensamiento: cómo romper entonces la barrera que parece separar el pensamiento (positivo, necesariamente positivo para Deleuze) del sufrimiento (que parece pura negatividad). Todo se juega allí, y suma desesperación mental a la desesperación física: como si el pensamiento de Deleuze se sofocara junto con sus pulmones. ¡Ay, el más terrible paralelismo! Pero Deleuze no renuncia: escribe al mismo tiempo "La inmanencia: una vida..." e intenta vencer esa barrera. Recurre a su amigo, piensa en "la violencia del arte, y esa otra violencia, que es la gracia y la belleza de un niño" (p. 98). La pura inmanencia, la beatitud que se abre ante el derrumbe de las relaciones de movimiento y lentitud que constituyeron esa existencia extraordinaria que fue la vida, personal, de Gilles Deleuze.

El “Hobbes” de Fichte

Fichte bajo una perspectiva histórico-conceptual

MARCO RAMPAZZO BAZZAN

Recibido el 7 de octubre de 2015 – Aceptado el 3 de diciembre de 2015.
Ideas, N°3 (Julio 2016, pp 40-71)

RESUMEN: Este artículo se plantea la tarea de cuestionar la relación de Fichte con la doctrina del derecho natural mediante un estudio de algunas enigmáticas evocaciones de “Hobbes” tanto en su obra, como en la literatura secundaria. El punto de partida e hilo rojo será la pregunta acerca de una posible afinidad entre Fichte y Hobbes de la cual habla Nicolovius, un funcionario prusiano, en una carta destinada a Charlotte Jacobi en 1807. A partir de ella, se tratará luego, por un lado, de definir el marco de la confrontación de Fichte con la ciencia política de su tiempo codificada por el *Staatsrecht* alemán del Setecientos y, por el otro, de criticar la forma en que esta confrontación ha sido tratada por los comentaristas.

PALABRAS CLAVE: Fichte, *Staatsrecht*, Hobbes, mecanicismo.

ABSTRACT: This paper aims at questioning the relationship of Fichte to the doctrine of natural law by an analysis of some enigmatic evocations of Hobbes in Fichte's work as well as in the secondary literature. Its starting point as well as its red thread will be a query on the affinity between Fichte and Hobbes about which Nicolovius, a Prussian officer, speaks about in a letter sent to Charlotte Jacobi in 1807. The first goal of this paper is then to define the framework of Fichte's confrontation with the Political science of his time. The second one is to criticize how such confrontation has been dealt with in the secondary literature.

KEYWORDS: Fichte, *Staatsrecht*, Hobbes, Mechanicism

1. El enigma del nombre de Hobbes

En el otoño de 1807 Georg Heinrich Ludwig Nicolovius cuenta, en una carta destinada a Charlotte Jacobi, que le había aconsejado a Fichte la lectura de Thomas Hobbes, ya que suponía que ambos tenían un “espíritu afín” (*verwandten Geist*). Se podría decir tanto afín como desconocido porque el funcionario prusiano añade enseguida que Fichte le había confesado no haber leído nunca la obra del filósofo inglés.¹ ¿Cómo hay que entender entonces esta afinidad? La cifra de su enigma parece contenida en la evocación del autor del *Leviatán* así que, parafraseando una fórmula de Alain Badiou, podríamos sencillamente preguntarnos: ¿de qué es “Hobbes” aquí el nombre?

¹ Cf. Fuchs, Erich (Eds.), *Fichte im Gespräch*, Stuttgart/ Bad Cannstatt, Fromman Holzboog, 1994, Vol. IV, pp. 31-33, en part., p. 32.



Marco Rampazzo Bazzan es becario de posgrado Marie Curie en el Departamento de Filosofía, Pedagogía y Psicología Aplicada de la Universidad de Padua. Su proyecto actual se intitula “Pensar la política más allá del concepto moderno de individuo. Fichte y Althusser lectores de Rousseau y Maquiavelo”. Sus temas de investigación son la filosofía política (del siglo XVI al siglo XX), la historia conceptual, la filosofía clásica alemana y la filosofía francesa de los siglos XIX y XX. Trabaja en particular sobre la génesis de los conceptos políticos modernos, la recepción de la revolución francesa en Alemania, la herencia de las teorías del contrato social y la crisis del marxismo. Obtuvo su doctorado en Filosofía Política e Historia del pensamiento político en 2006 con una tesis realizada en co-tutela entre las Universidades de Padova y Poitiers sobre la influencia de Rousseau en la elaboración de la filosofía del derecho de Fichte (1793-1797). Fue becario del DAAD en la Academia de las Ciencias de Munich y trabajó como investigador en el proyecto *Europhilosophie* en la Universidad de Toulouse (2010-2013). Colabora como investigador asociado a distintos proyectos nacionales e internacionales. Es presidente del *Groupe de Recherches Matérialistes*, miembro de la *Internationale Fichte Gesellschaft* y de la *Société d'Etudes Kantienne en langue française*. Es también responsable editorial de la revista *Les Cahiers du GRM*, evaluador de revistas internacionales y autor de más de treinta artículos y traducciones en revistas internacionales en alemán, castellano, francés e italiano.

A primera vista la ausencia de una confrontación directa con los textos marca la diferencia que distingue la afinidad espiritual de la cual habla el funcionario prusiano, de aquella –en muchos sentidos maldita– que Carl Schmitt traza en la cárcel con el autor del *Leviatán* durante el verano del 1946. De hecho, en la soledad de su celda, el jurista alemán ambiciona establecer con Hobbes una hermandad espiritual basada en “una frecuentación casi cotidiana” de sus escritos. Le uniría con Hobbes una manera afín de enfrentarse con actitud *científica*, en el marco de la doctrina del derecho, a la realidad dramática de las “terribles guerras civiles”. A esta altura “científica” significa de manera racional, cínica y desencantada mientras que la “realidad dramática” a la cual se hace referencia son, en cambio, por el lado de Hobbes, las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, y por el lado de Schmitt, las guerras mundiales del siglo pasado (marcadas, al parecer del jurista, por una fuerte carga ideológica).

En similares circunstancias, según Schmitt:

Se dan identidades de existencia espiritual que penetran hasta los destinos más personales, justo dentro el alma de todos aquellos hombres que con su pensamiento han intentado dominar espiritualmente esa situación y deben suportar todo el peso de tal esfuerzo.²

De esta manera, volviéndose “enigma”, es decir, “alegoría de la historia de la cual quiso representar la perfección”,³ Schmitt ambiciona otorgar al porvenir, contra el olvido, un “hilo rojo” para comprender el sentido más profundo de sus investigaciones destinadas al “esclarecimiento científico” del *Jus publicum europeum*, a saber, de aquel derecho que se construye a partir del Estado Nación soberano, y sobre el cual se había codificado el principio de una guerra no discriminatoria en el espacio del Viejo continente, desde la Paz de Westfalia hasta las guerras mundiales del siglo XX. Según Schmitt, lejos de ser universal, el concepto de Estado sirve de hecho sólo para denotar o describir una forma determinada de ordenamiento político que surgió en Europa en la edad moderna de acuerdo con

presupuestos y razones propias de la historia del Viejo continente.⁴ Un derecho del cual él pretende haber investigado el origen, el desarrollo y los límites de validez a partir de la *secularización* de los conceptos jurídicos⁵ y de la crítica de la coincidencia entre político y estatal.⁶ Si lo consideramos a partir de la perspectiva abierta por Schmitt, Hobbes no es más el defensor o el teórico del absolutismo, sino el fundador del paradigma de una nueva relación de orden y obediencia entre la autoridad suprema y los súbditos-ciudadanos, como reflejo constitucional de dos procesos interconectados: por un lado, la racionalización y secularización de las formas de vida; por el otro, la transición del modo de producción señorial-feudal al capitalista. Y este nuevo modo para pensar la política informa también la lógica conceptual de las modernas constituciones occidentales remplazando el principio del buen gobierno de matriz aristotélica o de la virtud republicana de la edad moderna, por una fundación racional del orden jurídico y político. En ese nuevo orden, la relación entre orden y obediencia resulta solamente a partir de un proceso formal de autorización que tiene como pivote el célebre principio hobbesiano: *Auctoritas non Veritas facit legem*, y que encuentra su fundación lógica en la soberanía-representación a partir de la dialéctica entre autor y actor elaborada en los capítulos 16 y 17 del *Leviatán*.⁷ El título de fundador de la ciencia política moderna se le atribuye a Hobbes en tanto autor de estas operaciones teóricas y de la coherencia lógica de su construcción.⁸ Con él, la política cambia de estatuto: no es más una ciencia práctica, sino una teoría elaborada adoptando el modelo de la física de Galileo y cuyo punto de referencia es la formación del Estado Nación europeo.

² Schmitt, Carl, *Ex captivitate salus. Erinnerungen der Zeit 1945/47*, Köln, Greven Verlag, 1950.

³ Brandalise, Adone, “La terra sotto Berlino. Anamnesi del politico in Ex Captivitate Salus” en *Filosofia Politica* n° II, 1, 1988 ahora contenido en Brandalise, A. *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, Padova, Unipress, 2003, pp. 59-84, en part. pp. 70-71.

⁴ Cf. Schmitt, Carl, “Das Problem der Legalität” en: *Ibid. Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954*. 2. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot, 1950-58, pp. 440–451.

⁵ Cf. *Ibid. Politische Theologie I*. 2. Aufl., München, Duncker & Humblot, 1934.

⁶ Cf. *Ibid. Der Begriff des Politischen [Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien]*, Berlin, Duncker & Humblot, 1979.

⁷ Cf. Biral, Alessandro, “Schmitt interprete di Hobbes” en Duso, Giuseppe (a cura di), *La Politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia, Arsenale, 1981, pp. 103-125; ahora en Biral, Alessandro, *Storia e critica della filosofia moderna*, Milano, Franco Angeli, 1999, pp. 229-250.

⁸ Cf. Duso, Giuseppe, “Introduzione” en *Ibid.* (a cura di), *Il contatto sociale e la filosofia politica moderna*, Milano, Franco Angeli, 1994, pp. 7-49.

1.1 "Hobbes" detrás de Maquiavelo

Ahora, siguiendo el hilo rojo trazado por Schmitt, creemos poder, si no inmediatamente inscribir, por lo menos capturar el sentido más profundo de la sugerencia de Nicolovius. Para entender cómo y por qué, tenemos que aclarar antes que nada de qué manera esa idea de una afinidad entre Fichte y Hobbes ha podido surgir en la mente de un funcionario prusiano a principios del siglo XIX. Como indica la misma carta a Charlotte Jacobi esa idea surge en Nicolovius tras su lectura del ensayo "Sobre Maquiavelo" que Fichte acababa de publicar en el periódico patriótico *Vesta* con el objetivo de rehabilitar al secretario florentino y de mostrar la pertinencia aún actual de algunos de sus preceptos.⁹ Al principio del último párrafo de este ensayo, Fichte afirma compartir lo que presenta como el auténtico principio de la política de Maquiavelo. Se trata del principio contenido en un pasaje de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, según el cual: "quien funda un Estado y le da leyes debe suponer a todos los hombres como malos y dispuestos a utilizar su malignidad natural siempre que la ocasión se lo permita".¹⁰

Ocurre que, según Fichte, este principio define no tanto de la verdadera naturaleza del hombre, sino la necesidad de presuponer la malignidad (*Bösartigkeit*) de los seres humanos con el fin de fundar la existencia del Estado, o más bien de legitimar el empleo de la coacción contra aquellos ciudadanos (o sujetos) que violen las leyes. Y si, por un lado, la traducción de "malignidad" por *Bösartigkeit* muestra la excelente maestría de la lengua italiana alcanzada por Fichte¹¹,

por otro, su argumentación recuerda la distinción entre *Bösartigkeit* y *Bosheit* que Kant había formulado en *La religión dentro los límites de la mera razón*. En el tercer párrafo de la primera parte Kant aseveraba de hecho que:

La malignidad de la naturaleza humana no ha de ser llamada *maldad* (*Bosheit*), si esta palabra se toma en sentido estricto, a saber: como una intención (*principio subjetivo de las máximas*) de acoger lo malo (*böse*) como malo (*böse*) por motivo impulsor en la máxima propia (pues esta intención es diabólica), sino más bien *perversidad* (*Verkehrtheit*) del corazón, el cual por consecuencia se llama también *mal corazón* (*böse*).¹²

Semejante perversidad no connota tanto la maldad innata, sino la "fragilidad de la naturaleza humana: no ser esta naturaleza lo bastante fuerte para seguir los principios que ha adoptado".¹³ Y en esta medida la tesis "«el hombre es malo (*Böse*)» no puede querer decir, según lo que precede, otra cosa que: el hombre se da cuenta de la ley moral y, sin embargo, ha admitido en su máxima la desviación ocasional respecto a ella".¹⁴

No cabe duda de que Fichte había leído con atención el texto de Kant sobre *La religión dentro de los límites de la mera razón* que además trataba el mismo tema que el *Ensayo de una crítica de toda revelación*, texto que lo había dado a conocer al público alemán.¹⁵ Si el 12 de mayo de 1793 Kant le pide a Fichte que compare ambos ensayos,¹⁶ en su respuesta del 20 de septiembre Fichte se muestra confiado en que su próxima lectura de la *Metafísica de las costumbres* le procure "la misma alegría" que *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Añade que se está inspirando

⁹ Cf. Fichte, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe* [GA] GA I/7 (traducción en castellano por Faustino Oncina Coves, *La reivindicación de la libertad de pensamiento y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1986).

¹⁰ "[...] è necessario a chi dispone di una repubblica e ordina leggi in quella presupporre tutti gli uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro qualunque volta ne abbiano libera occasione...", Machiavelli, Nicolò, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Lb. 1, Cap. III en *Ibid.*, *Il Principe e altre opere politiche*, Milano, Garzanti, 1999 (1976), p. 114. En la traducción de Faustino Oncina Coves del ensayo de Fichte el pasaje suena algo distinto: "Quienquiera que funde una república (o en general un Estado) y le dé leyes, debe presuponer que todos los hombres son malos y que sin ninguna excepción darán rienda suelta a sus maldad tan pronto como encuentren una ocasión segura para ellos". En esta traducción se pierde una distinción importante: aquella entre malignidad y maldad.

¹¹ Fichte había estudiado italiano, castellano y portugués bajo la dirección de su amigo Johann August Zeune, profesor de lenguas neolatinas en Berlín. Refiriéndose a la

próxima publicación de su artículo sobre Maquiavelo, Fichte escribía a su mujer en una carta del 16 abril 1807, que: "Zeune dice que pronto probaré públicamente todo lo que me enseñó" (GA 3/6, p. 74).

¹² Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Akademie Ausgabe [=AA], Bd. VI, p. 37. (Trad. cast. *La religión dentro los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1969, p. 47).

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibid.* p. 32 (41).

¹⁵ El escrito había sido publicado anónimamente por el editor de Kant, que ayudó así al joven Fichte. Muchos atribuyeron el escrito al propio Kant porque todo el mundo sabía que estaba trabajando sobre el mismo tema. Finalmente, el filósofo de Königsberg revelaría el nombre del verdadero autor.

¹⁶ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, en GA 3/1, p. 408.

en este texto para desarrollar una de las argumentaciones de sus *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución francesa*.¹⁷

Sin embargo, el hecho de que Nicolovius destaque en su ensayo sobre Maquiavelo una afinidad entre Fichte y Hobbes se debe relacionar con la reformulación que, en 1807, Fichte propone del principio de la política maquiaveliana, parafraseando “malignidad” mediante la célebre definición del estado de naturaleza forjado por Hobbes, es decir, “la guerra de todos contra todos”:

Para expresar lo mismo de otra forma: el Estado, como institución coercitiva, presupone la guerra de todos contra todos, y su fin es producir al menos la apariencia de paz e incluso en el caso de que el odio de todos contra todos y de que las ganas de abalanzarse los unos contra los otros estuviesen anclados permanentemente en el corazón, el Estado debe impedir que ese odio penetre en los hechos.¹⁸

Según Fichte, la coacción se legitima sólo si se despliega de manera indefectible cuando aparece una voluntad de lesionar el derecho al interior del Estado, sin ninguna consideración con respecto a la naturaleza de la intención interior del sujeto que la efectuó. Con otras palabras: el Estado actúa conformemente al derecho sólo en la medida en que asegura su inviolabilidad impidiendo la irrupción de voluntades que le sean contrarias por medio del despliegue de la coacción de la cual detenta por supuesto el monopolio legítimo.¹⁹ Por lo menos a partir del *Fundamento del derecho natural* de 1796, Fichte define la ley de coacción como “un dispositivo que opera con necesidad mecánica, en virtud del cual, a toda acción contraria a derecho, le siguiera lo contrario a su fin”.²⁰ Sin embargo el principio según el cual el derecho se debe aplicar de forma mecánica de forma análoga a las leyes de la naturaleza es una idea que atraviesa todas sus disertaciones desde la *Contribu-*

¹⁷ Cf. Philonenko, Alexis, *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1976, pp. 80-83.

¹⁸ Fichte, *Über Machiavelli* en GA 1/7, p. 96.

¹⁹ Sobre este punto se funda su carácter mecánico.

²⁰ Fichte, *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. José Villacañas, Manuel Ramos Valera y Faustino Oncina Coves, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 217, en GA 1/3, p. 427.

ción para la rectificación del juicio del público sobre la Revolución Francesa hasta la Doctrina del derecho de 1812.²¹

1.2. Fichte y el imaginario del Estado máquina

La analogía entre el gobierno de los hombres y la máquina tiene una historia larga y compleja y comienza mucho antes de la edad moderna.²² Sin embargo, según Carl Schmitt, también esta analogía encuentra una definición paradigmática en Hobbes. En la ponencia *El Estado como mecanismo en Hobbes y en Descartes*, el jurista presenta como el centro del pensamiento político del filósofo inglés justamente el traslado de la concepción cartesiana del hombre como mecanismo animado a aquel “gran hombre” que es el Estado, del cual forma parte una máquina animada por la persona soberana-representativa.²³ En esta ocasión subraya también que “ya que el Estado en Hobbes no es completamente una persona, sino que la persona soberano-representativa es sólo el alma del gran hombre”, el proceso de mecanización “no sería para nada obstaculizado por esta personificación”.²⁴ Esta constituye el verdadero cumplimiento del proceso de mecanización del hombre iniciado por Descartes respecto al cuerpo, en tanto ahora este proceso involucraría también el elemento personalista, es decir, a la persona soberano-representativa. Con otras palabras, mecanizando al “gran hombre” y su alma también el alma del hombre pequeño se vuelve un simple engranaje de una “máquina construida por el arte humano” y como tal ella también está destinada a transformarse (ser plasmada o disciplinada) por el medio del Estado según las nuevas formas, correlatos del individuo o del ciudadano.

Esta conferencia pronunciada en 1933 constituye de hecho un comentario agudo de las introducciones del *Leviatán* y del *De Cive* de la

²¹ Cf. Fichte, *Die Prinzipien der Gottes- Sitten- u. Rechtslehre* en GA 2/7, pp. 379; *Rechtslehre 1812* en GA 2/13, p. 205. Cf. Cesa, Claudio, “Introduzione”, en Henry, Barbara y Fonnesu, Luca (eds.), *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, Pisa, Pacini Editore, 1996, pp. 9-38.

²² Cf. Mayr, Otto, *Authority, Liberty & Machinery in Early Modern Europe*, New York/Baltimore, The John Hopkins University Press, 1986.

²³ Cf. Schmitt, Carl “*Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Cartesio*” en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, n. 30 (1936/37), pp. 622-632.

²⁴ *Ibidem*.

cuales tenemos que destacar dos elementos. Primero, en el *incipit* de *Leviatán* Hobbes define la acción de Dios por medio de la naturaleza en términos antropocéntricos. Por "naturaleza" entiende "el arte por medio del cual Dios ha hecho y gobierna el mundo". Un arte que el hombre tiene que imitar "también en la capacidad de producir un animal artificial". En el prólogo del *De Cive* la metáfora del reloj sirve en cambio para aclarar el método de la investigación. Su introducción pone en marcha la máquina narrativa hobbesiana configurando la operación que se desplegará plenamente en el *Leviatán*:²⁵

Un reloj o una máquina pequeña semejante (su materia, figura y el movimiento de sus ruedas) no puede ser conocida debidamente a menos que se lo divida y se lo considere en partes; de la misma manera, para una investigación más precisa de los derechos de los Estados, y de los deberes de los sujetos, es necesario (no digo dividirlos, pero sin embargo) que se los considere como si estuvieran disueltos, esto es, que comprendamos correctamente la cualidad de la naturaleza humana, cuál es su materia, en qué aspectos no es apta para constituir un gobierno civil, y cómo los hombres deben ponerse de acuerdo entre sí, si quieren transformarse en un Estado bien fundado.²⁶

El reloj representa en esta época al autómatas por excelencia. Esta metáfora domina el imaginario occidental desde el final de la edad media hasta los albores de la era industrial al punto que también la creación del mundo se piensa como un gigantesco mecanismo de relojería, y se sacralizan los relojes astronómicos ubicándolos en el centro de algunas de las grandes catedrales europeas.²⁷ Expresando una ley basada sobre el cálculo, es decir, una relación calculada y calculable de causas y efectos, Schmitt ve en el Estado-Máquina de Hobbes el producto prototípico de la modernidad, una "*machina machinarum*", es decir, la matriz desde la cual se desarrollan todas las otras. El reloj se vuelve la cifra del mecanicismo aplicado al Estado.

²⁵ Cf. Piccinini, Mario, "Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes" en Duso, G. (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci editore, Roma, 1999, pp. 123-141; Piccinini, M. "Thomas Hobbes. Corpo politico e artificialismo", en *Ibid.*, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica*, Giappichelli, Torino, 2007, pp. 71-91

²⁶ Hobbes, Thomas, *De Cive*, in *The Clarendon Edition of the Philosophical works of Thomas Hobbes*, (ed. Warrender, Howard) Vol. III, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 32. Traducción propia.

²⁷ Cf. Supiot, Alain, *La gouvernance par les nombres, Cours au Collège de France (2012-2014)*, Paris, Fayard, 2015.

Bajo esta perspectiva los pasajes del reloj a la máquina a vapor o los procesos químicos y biológicos aparecen como simples evoluciones técnicas o tecnológicas inscritas en la huella de una decisión metafísica fundamental cuya paternidad se tiene que atribuir al autor del *Leviatán*. Sin embargo, dado que la creación del hombre natural es sólo imitación de la creación divina, el Estado se despoja en última instancia de todo carácter natural. De esta manera, se vuelve un medio para transformar la naturaleza de los elementos que lo componen. La transformación del derecho en ley positiva o de la conformidad de la ley en legalidad²⁸ acompaña la del espacio y el territorio sobre el cual se ha reconocido la soberanía del Estado así como de las *societates* y de los "particulares" que lo conforman.

Pensar la política para Fichte (así como para la mayoría de sus contemporáneos) significa enfrentarse críticamente con este imaginario y con esta "nueva" ciencia al momento de su surgimiento y de su codificación. Un enfrentamiento que en su caso procede por asimilación (o desarrollo), y por diferenciación (o subversión). Una idea que atraviesa todas sus disertaciones es por ejemplo que el Estado es el medio para realizar el derecho (*Mittel zum Zweck*). La doctrina del derecho se articula siguiendo una lógica pragmática, su tarea es determinar los medios más aptos para realizar una finalidad que no puede ser sólo individual, sino que por definición tiene que ser compartida al mismo tiempo por todos aquellos que quieren y deciden formar parte de una determinada comunidad política, es decir, se proponen instituir un Estado. Esta integración no significa sin embargo que Fichte adopte o reproduzca un modelo mecanicista. Sintomático a este respecto es su rechazo de la metáfora del reloj en la *Crítica de toda revelación*.

Si no encontramos ningún fundamento distinto para la libertad, esto es, para la independencia de la coacción de la ley natural, tendría que surgir incluso de ella; de lo contrario, la filosofía de Joch sería la única verdadera, y la única consecuente. Pero entonces no se daría tampoco ninguna voluntad en absoluto, las manifestaciones de la misma serían ilusiones demostrables, pensar y querer serían diferentes sólo según lo aparente, y el hombre sería una máquina de engranar representaciones en representaciones, como las ruedas en las ruedas en el reloj.²⁹

²⁸ Cf. Schmitt, *Der Staat als Mechanismus*, op. cit. p. 56.

²⁹ Fichte, *Über die Kritik aller Offenbarung*, en GA1/1, p. 139.

Se puede hablar de integración porque Fichte se sirve de varias metáforas del imaginario mecanicista de manera neutra (por ejemplo, cuando recurre a ellas para describir el funcionamiento básico –natural– del individuo y del Estado).³⁰ Con otras palabras: la mayor o menor conformidad del Estado al carácter de máquina no sirve como criterio para determinar su bondad o maldad, sino su posibilidad de auto-conservación (o reproducción).³¹ Pese a que en las *Consideraciones* podemos leer que las máquinas de los Estados europeos pueden romperse o “que la máquina política de Europa” siempre ha “angustiado la actividad del género humano”,³² no condena a los Estados existentes por ser máquinas, sino por la perversidad de su finalidad: la conservación del *statu quo*, es decir, la sumisión.³³ Con respecto al alcance epocal de la operación hobbesiana es aún más interesante el hecho que, según Fichte, el príncipe es una “máquina animada por la ley y que sin ella no tiene vida”.³⁴ Es interesante, porque da muestra de que esta época concibe al soberano-representante como un simple engranaje del gran autómatas – que se indica a menudo como “motor”,³⁵ y de que el buen funcionamiento de esta máquina responde en última instancia a una ley capaz de calcular las (verdaderas) necesidades tanto de los súbditos como del Estado.³⁶ Una ley que el soberano debería conocer y saber aplicar, y que, en principio, puede también representar un criterio para juzgar su actuación.

En sus disertaciones político-jurídicas Fichte se enfrenta al problema de la posibilidad de (auto)regulación, control o transformación de los Estados existentes en función de aquello que considera la finalidad legítima, es decir, el desarrollo de la libertad (o de la cultura). Su interés se concentra así sobre el problema de la transición al Estado de razón. Trabajando sobre este asunto logra una conciencia

cada vez mayor de los límites y de la pertinencia de ciertas metáforas y de la definitiva ineptitud de la concepción dominante para realizar *materialiter* libertad e igualdad. Esta conciencia le llevará a desarrollar una crítica inmanente (o una subversión interna) de los dispositivos conceptuales vinculados con el imaginario mecanicístico por medio de metáforas “organicistas” elaboradas a partir de consideraciones de Kant en la *Crítica de la razón pura*, la *Fundación de la metafísica de los costumbres* y (sobre todo) la *Crítica del juicio*. Al mismo tiempo, Fichte permanece fiel al principio según el cual el Estado no sólo puede, sino también debe tender a funcionar de manera automática, es decir, de forma silenciosa, logrando así superar su carácter coactivo.³⁷

1.3 Contra-Hobbes

Si desde luego no conocemos la reacción de Fichte a la sugerencia de Nicolovius, podemos por lo menos recordar que en las dos únicas ocasiones en las cuales el nombre de Hobbes aparece en su obra, lo evoca de forma polémica y justamente como autor de la concepción del *Bellum omnium contra omnes*. La primera es en el escrito *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*, de 1795, donde se puede leer:

¿Cómo se comporta [...] el ser humano originalmente con el mismo ser humano? ¿Debería haber entre ellos en el estado natural crudo esta misma relación que existe entre el ser humano y la naturaleza? ¿Deberían intentar dominarse entre ellos o, por contrario, si no creen tener la fuerza suficiente para lograrlo, se escaparían mutuamente? Suponiendo que esto fuese así, seguramente no podrían vivir dos seres humanos uno al lado del otro; el más fuerte vencería al más débil, cuando éste no huyera en cuanto viera aquél. Pero ¿hubiesen sido posibles de esta forma alguna vez relaciones sociales, hubiese sido posible la población de la tierra? Su relación hubiese sido posiblemente como lo describe Hobbes en el estado natural: guerra de todos contra todos. No obstante, vemos que los seres humanos se llevan bien entre sí, que se ayudan mutuamente y que mantienen relaciones sociales. La razón de este fenómeno tiene que estar en el ser humano mismo; en su original forma

³⁰ Cf. Fichte, *Zurückforderung der Denkfreiheit*, en GA 1/2, pp. 87-88.

³¹ Cf. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, en GA 1/3, p. 459.

³² Fichte, *Beitrag zur Rechtfertigung der Urteils des Publikums über die Französische Revolution*, en GA 1/2, p. 249.

³³ Cf. *Ibidem*.

³⁴ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, en GA 1/3 p. 369.

³⁵ Cf. Schiera, Pierangelo “La Prussia fra polizia e «lumi»: alle origini del «Modell Deutschland»”, *Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, I 1975, pp. 51-84; Meyer, A “Mechanische und organische Metaphoryk politischer Philosophie”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 13 1969, pp. 128-199.

³⁶ Cf. Fichte, *Beitrag* en GA 1/2, pp. 388-389.

³⁷ Cf. Fichte, *Bestimmung des Gelehrten*, en GA 1/3. Cf. Fonnesu, Luca “Die Aufhebung des Staates bei Fichte”, en *Fichte-Studien*, 11, 1997, pp. 85-97.

de ser tiene que poder mostrarse un principio que le determina de tal forma que se comporta con sus semejantes de otra manera que contra la naturaleza.³⁸

En la segunda, es decir, en el curso de doctrina del derecho de 1812, los términos resultan prácticamente idénticos. También en la clase del 21 de abril de 1812 Fichte evoca a Hobbes para alejarse de su concepción. Considera que su postura ha quedado «contradicha» por la experiencia, ya que en la historia podemos contar con otras formas de convivencia surgidas de un principio distinto al *Bellum omnium contra omnes*. El ejemplo de los antiguos germanos (Fichte tiene en mente el relato de Tácito) prueba empíricamente que los seres humanos pueden constituirse en comunidad siguiendo simplemente su sentimiento natural de sociabilidad, sin necesidad alguna de instituir un pacto entre ellos.³⁹ De este modo, Hobbes generalizaría una mera posibilidad histórica, análoga a las que nos contaron unos viajeros del siglo XVIII sobre los habitantes de los mares del sur.⁴⁰ La referencia de Fichte a estas narraciones revela el papel jugado por *La religión dentro de los límites de la mera razón* en la construcción de su "Hobbes" y su asociación a determinada visión del estado de naturaleza. En efecto, Kant afirma en 1793 que la existencia de una tendencia perversa en el hombre no necesita de ninguna demostración formal dada "la multitud de estridentes ejemplos que la experiencia nos pone ante los ojos."⁴¹ Con el estado de naturaleza pueden "compararse con esta hipótesis las escenas de crueldad no provocada en las ceremonias sangrientas de *Tofoa, Nueva Zelanda, Islas de los Navegantes* [...]".⁴² Además, Kant se refiere claramente al Hobbes del *De Cive* en el segundo párrafo de la primera sección de la tercera parte, considerando el estado de naturaleza jurídico como "una guerra de todos contra todos".⁴³

³⁸ Fichte, in GA I/3, p. 99 (trad. Rita Radl Philipp), *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 16-17.

³⁹ Cf. Fichte, *Rechtslehre 1812*, en GA 2/13, p. 200.

⁴⁰ Cf. Forster, Johann Reinhold, *Reise um die Welt während den Jahren 1772 bis 1775*, T. 1, Berlin, Haude und Spener, 1778, p. 131.

⁴¹ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en AA, VI, pp. 32-33 (trad. de Felipe Martínez Marzoa, *La religión dentro los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1969, p. 42).

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibid.*, p. 97.

Al mismo tiempo, hay que notar que estas referencias polémicas contra Hobbes no presentan en sí nada de original, sino que forman parte de una tendencia dominante tal y cual emerge en muchos tratados y ensayos de derecho natural que se escribieron en esta época. En ellos se evoca al filósofo inglés casi siempre en forma polémica, al punto que algunos de estos ensayos o partes de los mismos se intitulan Anti-Hobbes (*Gegen-Hobbes*).⁴⁴ Y es justamente esa voluntad de oponerse, esta forma "contra", lo que determina paradójicamente la adopción no tanto de los principios (y mucho menos de la solución propuesta) sino de la manera de plantear el problema, es decir, la adopción de la lógica que lo sostiene. Con otras palabras: refutando a Hobbes los autores adoptan su problemática y sus presupuestos. El punto decisivo se encuentra en la transformación del pacto, es decir, la figura central de la tradición jusnaturalista.⁴⁵ Ya no se trata de un acuerdo entre partes contrayentes, es decir, entre sujetos ya constituidos, sino que pasa a ser una operación teórica (y se podría decir también ideológica) que funda un orden nuevo a partir de una *tabula rasa* (empezar de cero) de toda forma de autoridad o diferencia pre-existente. Esta operación determina la producción de una subjetividad puramente "moderna" que gira en torno al binomio Estado-Individuos.⁴⁶ Se parte de la existencia de individuos libres e iguales que en la condición natural constituyen una amenaza -aunque sólo potencial- para los demás. Para conjurar esta situación de peligro mortal se necesita salir del estado de naturaleza instituyendo, con el acuerdo entre todos, un poder estatal, titular único del poder coercitivo, capaz de imponer y garantizar paz, orden y seguridad al interior de sus fronteras. Un espacio al interior del cual al mismo tiempo se niega toda forma de resistencia legítima. De esta manera Hobbes parece funcionar como verdadero "personaje conceptual" según la definición dada por Deleuze y Guattari, encarnando perfectamente su versión "antipática":

Incluso cuando son "antipáticos", no por ello dejan de pertenecer plenamente al plan que el filósofo considerado traza y a los

⁴⁴ Por ejemplo Feuerbach, Anselm, *Anti-Hobbes, oder über die Grenzen der höchsten Gewalt und das Zwangsrecht der Bürger gegen den Oberherrn*, Erfurt, 1798; Kant *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, *Berlinische Monatsschrift*, XXII, 1793, pp. 201-284 en AA VIII, pp. 273-313.

⁴⁵ Cf. Althusser, Louis, "L'impensé de Jean-Jacques Rousseau", en Yves Sintomer (ed), *Ibid*, Paris, PUF, 1998, pp. 59-102.

⁴⁶ Cf. Schiera, Pierangelo, *Assolutismo e cameralismo tedesco*, Milano, Giuffrè, 1968, p. 100.

conceptos que crea: marcan entonces los conceptos propios de ese plan, las malas percepciones, los malos sentimientos e incluso los movimientos negativos que se desprenden de ellos, y que van a inspirar conceptos originales cuyo carácter repulsivo sigue siendo una propiedad constituyente de esa filosofía.⁴⁷

La cuestión que se plantea a esta altura es desde luego comprender cómo esta lógica puede haber logrado imponerse. Primero, cómo se introdujo en la forma de tratar el derecho público en Alemania del siglo XVIII y, segundo, cómo Fichte se enfrentó a ella en su propia reflexión. Con respecto al primer punto, podemos decir que hay básicamente dos líneas de transmisión: por un lado, está la teoría de Samuel Pufendorf, primer catedrático de derecho natural en el ámbito alemán. De hecho, aunque no lo cita, Pufendorf forma parte de la lógica hobbesiana. Por el otro, "la misma disciplina de los *jus publicum universale* nace justamente como respuesta al contractualismo radical de Hobbes, y adopta, aunque modificándola, gran parte de su doctrina".⁴⁸ Tales modificaciones disminuyen sin duda la coherencia lógica de sus tratados. Todavía a estas teorías no se les plantea como tarea fundamental la coherencia, sino la formación de futuros políticos y dirigentes, por lo que esos autores intentan mediar con la realidad existente, es decir, el orden constituido.

1.4 Estado prusiano y ciencias camerales

La obra de Federico Segundo constituye un momento fundamental de este proceso. El monarca ilustrado hereda del padre Federico Guillermo II una estructura de poder ya perfectamente delineada y eficiente. La formación rápida del Estado prusiano bajo los *Hohenzollern* procede desde el colapso del "*ständische Staat*". Esta expresión designa una estructura dicotómica entre el Príncipe y las instancias territoriales de origen imperial que se erosiona a partir de la Paz de Westfalia. El reconocimiento de la soberanía desde el exterior sobre los Principados produce una serie de procesos constitucionales que se conjugan para transformar la obligación política. El súbdito no se liga ya a un señor –como ocurría en las relaciones feudales o seño-

riales– sino a un territorio del cual se lo considera progresivamente como ciudadano. Entre esos procesos hay que mencionar por lo menos el incremento del ejército –que en Prusia pasa en pocos años de 8.000 a 30.000 efectivos– y la formación de la *Polizei* –que no hay que entender sólo como aparato represivo, sino también (y sobre todo) como red de oficios substraídos al control de las corporaciones territoriales (*Stände*) o de las fuerzas locales que se hallan subordinadas directamente a la autoridad del príncipe-. Un acto fundamental es la institución en Prusia del *Generaldirektorium* en 1723 porque determina la superación definitiva de la dicotomía entre la administración central del príncipe –gestionada por los comisarios– y la administración de las *Amtskammern*.

En este preciso contexto se desarrollan las ciencias Camerales en Prusia. En 1727 se instituyen las dos primeras cátedras en las Universidades de Halle y Frankfurt. Estas ciencias fungen como instrumento para responder técnicamente a las nuevas exigencias del Estado al servicio del príncipe. Su tarea consiste en la elaboración de una Doctrina del Estado de marco técnico-empírico, cuyos objetivos son, por un lado, reunir en un cuerpo coherente y eficaz ámbitos disciplinares como la economía, la ciencia de la administración, la ciencia de las finanzas o las tecnologías productivas; por el otro, fundar pragmáticamente la obediencia de los súbditos a partir del binomio bienestar (de los súbditos) y prosperidad (del Estado). Pero no sólo eso; su tarea también es:

[Dar] una explicación "mecánica" en su interior, del funcionamiento de la cosa pública, considerando a esta última en la dimensión concreta del Estado de policía, centralizado y unitario, siempre superior institucionalmente a la figura del soberano que se realizó en Prusia en la primera mitad del siglo XVIII.⁴⁹

Estas ciencias constituyen los operadores de legitimación del nuevo orden que tiene su base en el Estado central y administrativo. Uno de los más influyentes autores de esta tradición es Von Justi, según el cual "en la gran máquina del Estado la clase productiva es la rueda motriz [mientras que] las actividades son las ruedas y los recursos".⁵⁰

⁴⁷ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991, p. 62.

⁴⁸ Scattola, Merio, *La nascita delle scienze politiche dello Stato: Schlözer*, Milano, Angeli, 1994, p. 34.

⁴⁹ Schiera, *La Prussia fra polizia e "lumi"*, op. cit., pp. 79-80.

⁵⁰ Von Justi, Johann Heinrich Gottlob, *Die Grundfeste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten; oder ausführliche Darstellung der gesamten Policey-Wissenschaft*, Königsberg-Leipzig, Hartung, 1960-1961, p. 557.

La *Polizei* tiene que cumplir dos tareas: por un lado, cuidar la buena *Dekontamination* de la máquina, sacando todo tipo de obstáculo; por el otro, disponer la evolución de la actividad de los individuos de manera que ya no lo guíe su interés privado sino la razón. La educación pública debe formar para el discernimiento de tal interés racional.⁵¹ Esta voluntad de control y disciplinamiento parece explicar la predilección de los Cameralistas por la metáfora de la máquina (por sobre la del cuerpo). El gobierno ya no es un órgano del cuerpo estatal, y ocupa en cambio una posición exterior como mecánico o constructor. Así se puede atribuir a la esfera económica una relativa autonomía y hacer apología de la propiedad privada y de la competencia, sin con eso privar a la *Polizei* de un buen margen de intervención.

Según Ernst Brandes, se puede razonablemente imputar a Federico Segundo la difusión de la concepción del gobierno como máquina y de la metáfora del reloj en el ámbito jurídico-político. Por otra parte, siendo él protector de muchos filósofos como D'Alembert, Voltaire o La Mettrie, no sorprende que comparta con ellos tanto el punto de vista determinista o fatalista, como un vocabulario mecanicista.⁵² Este imaginario embarga toda su obra.⁵³ Un pasaje de sus *Consideraciones sobre el estado presente del cuerpo político en Europa* constituye una buena ilustración:

Como un mecánico hábil no se sentiría satisfecho con ver el exterior de un reloj, sino que lo abriría para examinar sus resortes y piezas móviles, de la misma manera un político hábil se ocupa por conocer los principios permanentes de las cortes, los resortes de la política de cada príncipe, las fuentes de los acontecimientos; no deja nada al azar; su espíritu trascendente prevé el futuro, y penetra por el encandeamiento de las causas hasta los siglos más alejados; en una palabra, tiene la prudencia de conocerlo todo, para poder juzgar todo y prevenir todo.⁵⁴

⁵¹ Cf. Jung-Stilling, J.H. “Von der Erziehung” en *Lehrbuch Staats-Polizey-Wissenschaft*, Leipzig, 1788, pp. 85-113.

⁵² Cf. *Ibid.* pp. 107.

⁵³ Cf. Mayr, O. *Authority*, op. cit. pp. 107-114.

⁵⁴ Frédéric le Grand, “Considérations sur l'État présent du corps politique de l'Europe” (1736), en *Œuvres*, Berlin, Rodolph Decker, 1848, T. VIII, pp. IX-X.

El rey prusiano ve además en el establecimiento de “un cuerpo de leyes perfectas” la posibilidad de cumplir “una obra maestra del espíritu humano en materia de gobierno”: “Podríamos observar un diseño y reglas tan exactas y proporcionadas, que un Estado conducido por esas leyes se parecería a un reloj, cuyos resortes han sido contruidos para un mismo fin”.⁵⁵

En el marco de este ideal Federico Segundo retoma un proyecto de su padre. A esta altura se destaca por su importancia el debate alrededor del Código general de los territorios prusianos (*Allgemeines Landrecht*), cuya aplicación será suspendida por Federico Guillermo en abril de 1792. La redacción de este código general constituye la realización de un proyecto que la familia real prusiana había acariciado a lo largo del siglo XVIII. El objetivo era una reglamentación general de leyes en lengua alemana para homogeneizar las distintas fuentes del derecho histórico: el derecho romano y los derechos locales relativos a los distintos territorios que componían al Estado prusiano. Después de haber demorado a causa de las muchas guerras que condujo en la primera parte de su reinado, Federico Segundo dio la orden de redactar este código el 14 octubre de 1780. Se consultaron enseguida a todos los expertos de derecho de la época por medio de un pedido directo (como aquellos llevados a Schlözer y a Mendelssohn), y por la realización de un premio para los demás. La comisión redactora recogió y discutió esos juicios. Este procedimiento logra que el código sea muy conocido por el público erudito de la época.

1.5 Entre derecho natural y el derecho positivo

Todas las ambigüedades de la esta época están expresadas en las dos versiones del Código general de los territorios prusianos, tanto el *Allgemeine Gesetzgebung* (primera versión, que será suspendida), como el *Allgemeines Landrecht* (segunda versión, que será publicada). Sus disposiciones resultan de un compromiso entre la estructura jerárquica existente y una cierta visión del porvenir. Por un lado, se plantea la tarea de abolir los privilegios heredados del pasado, y bajo esa perspectiva su aplicación (que se produce a lo largo de unas cuantas décadas) hace posible sin duda el proceso de “mo-

⁵⁵ Frédéric le Grand, “Dissertation sur les raisons d'établir ou d'abroger les lois”, *Œuvres*, op. cit. T 9, p. 27.

dernización” de Prusia. Por el otro, su finalidad política principal es la eliminación de toda resistencia legítima al poder del rey. Su publicación coincide con la voluntad de “prusificar” los nuevos territorios conquistados en 1793.⁵⁶ Bajo este aspecto hay que recordar también que en la larga lucha contra el poder temporal de la iglesia, los príncipes habían apoyado (y también sustentado) a los teóricos del derecho natural porque veían en sus doctrinas la posibilidad de legitimar su autoridad sin necesitar más el apoyo del papa.⁵⁷

Este proceso de disolución de las resistencias que acompañan la construcción del aparato administrativo (policial) del Estado-Nación moderno por la abolición de las distintas legislaciones de las cuales podía depender un mismo territorio, plantea al pensamiento político nuevas tareas de difícil solución: ¿cómo pensar la resistencia y el control? Como muestra Otto Brünner, en la edad media y en la primera edad moderna la “investidura divina y el derecho a la resistencia son [...] complementarios”.⁵⁸ En el contexto del “buen derecho antiguo”, las costumbres gobiernan y prevén la resistencia legítima de ciertas instituciones y determinados grupos sociales que se reconocen mutuamente como sujetos políticos y que pactan y negocian entre ellos. La progresiva fragmentación del universo de la República cristiana plantea nuevos problemas al pensamiento político y al arte de gobierno. El vacío creado por la abolición del buen derecho antiguo abre al principio del siglo XIX el espacio del desarrollo para la idea de nación y sus mitos. Sin embargo, al final del siglo XVIII hay acuerdo general en determinar como fuente de la autoridad la doctrina del derecho natural. Esta doctrina debe legitimar lo que la autoridad religiosa no debe, ni puede hacer más. La construcción teórica formal funda toda legitimidad a partir de la voluntades de presuntos contrayentes, individuos libres e iguales abstraídos de los individuos concretos y de sus relaciones.

Las cuestiones que poco a poco se imponen son, entonces: ¿Quién detenta la soberanía? ¿Quién expresa la voluntad del pueblo? ¿Quién le

representa? El derecho no es más sagrado, sino la expresión de una voluntad que resulta de un procedimiento formal: *Auctoritas non veritas facit legem*. Así, la construcción de la doctrina del Estado en el marco del derecho natural adquiere un valor político decisivo y por eso se la integra a las ciencias del Estado. Los autores, si bien comparten los principios formales, se distancian sin embargo en la elaboración del derecho positivo. Es así que la doctrina del derecho se politiza e ideologiza.

2. “Hobbes” en la literatura crítica sobre Fichte

2.1 La falsa diatriba de la maquiavelización de Fichte

La enunciación del principio del derecho de coacción en el escrito sobre Maquiavelo de 1807 juega un papel muy importante en la consideración de la evolución del pensamiento jurídico-político de Fichte. A partir de la publicación de su traducción francesa, se desarrolló una controversia emblemática entre los intérpretes. En su “Presentación” los dos editores, Luc Ferry y Alain Renaut, leen esta evolución como una “Maquiavelización” de su manera de concebir el derecho y la política. Bajo este término ellos establecen una triple evolución que tendría lugar en los escritos de 1806-1808 (es decir, también los *Diálogos sobre el patriotismo* y los *Discursos a la nación alemana*): de la defensa de la Revolución francesa a su crítica;⁵⁹ de la anarquía libertaria a la coacción de una dictadura educativa⁶⁰ y, por fin, de un cosmopolitismo federalista a un patriotismo nacionalista y a una *Machtpolitik*.⁶¹ Ellos consideran el artículo de 1807 como un texto bisagra, es decir, decisivo en la trayectoria de su pensamiento porque lo ven como emblema de un “abandono” progresivo de la teoría de los derechos humanos (es decir, de los principios de la revolución francesa), en favor de la adopción de una concepción “maquiavélica, es decir, cínica y desprejuiciada de la política”.⁶² Esta adhesión a una *Machtpolitik* basada en la razón de Estado estaría

⁵⁶ Cf. Hattenhauer, Hans « Einleitung » en *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten von 1794*, Frankfurt am Main-Berlin, Klostermann, 1970, p. 27.

⁵⁷ Cf. Derathé, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1950, p. 45.

⁵⁸ Brunner, Otto, “Dall’investitura per grazia di Dio al principio monarchico”, en *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano, Vita et Pensiero, 1968, p. 165-212.

⁵⁹ Cf. Ferry, Luc y Renaut, Alain, “Présentation” en J.G. Fichte, *Machiavel et d’autres écrits*, Paris, PUF, p. 12.

⁶⁰ Cf. *Ibid.* p. 14.

⁶¹ Cf. *Ibid.* p. 17.

⁶² *Ibid.* p. 19, nota 54.

acompañada por un cambio a nivel sistemático. La mediación entre naturaleza y libertad no sería más –como en la versión de Jena– la doctrina del derecho, sino la doctrina de Dios, es decir, la religión. El objetivo polémico de Ferry y Renaut son las tesis de Xavier Léon⁶³ y Martial Gueroult⁶⁴ que habían interpretado la evolución de Fichte de manera contraria: como una fidelidad sustancial a los principios de la Revolución, atribuyendo las variaciones en los escritos más tardíos a la evolución del panorama político.⁶⁵

Ahora, aunque es muy discutible cuánto “exagera” el alcance de las afirmaciones del autor⁶⁶ (en este sentido se puede recordar que en el mismo ensayo sobre Maquiavelo Fichte confirma la validez universal de los derechos humanos en cuanto los principios a partir de los cuales juzgar la legitimidad de todo Estado), hay que reconocer a la interpretación de Ferry y Renaut por lo menos el mérito de interpelar a los investigadores y llevarlos a tomar posición (y hacer dialogar las distintas interpretaciones) sobre una serie de puntos tan decisivos como controvertidos sobre los cuales se catalizan los efectos de las oscilaciones del mismo Fichte. Oscilaciones entre distintos órdenes argumentativos, que si no pueden considerarse como heterogéneos, no resultan tampoco siempre fácilmente combinables o integrables entre ellos y que toman preeminencia de acuerdo al objeto tratado y el fin polémico. Dicho de otra forma: si no entran en contradicción, esos registros se encuentran por lo menos a veces en competencia. Entre los más importantes hay que destacar aquellos que derivan de las distintas articulaciones asumidas por los dominios del derecho, de la moral, de la historia y de la política en la evolución del sistema de la Doctrina de la Ciencia, más precisamente de la compatibilidad de los análisis conducidos a partir de los distintos puntos de vista que le corresponden –y que se distinguen analíticamente– sobre objetos que comparten por ejemplo el Estado; y también las rela-

⁶³ Cf. Léon, Xavier, *Fichte et son temps*, Paris, Colin, 1922-27, Vol II/2, pp. 30-31.

⁶⁴ Cf. Guérout, Martial, “Fichte et la Révolution française” en *Etudes sur Fichte*, Paris, Aubier, 1974, p. 245.

⁶⁵ Cf. Ferry y Renaut, *op. cit.*, p. 19.

⁶⁶ Si bien reconoce que Ferry y Renaut no niegan por completo la continuidad entre el escrito sobre Maquiavelo y el *Derecho natural* de 1796, Douglas Moggach juzga “exagerada” su crítica a la teoría de los derechos humanos (Cf. Moggach, Douglas, “Fichte’s engagement with Machiavelli”, en *History of Political Thought* 14 (4), 1993 pp. 573-589).

ciones entre derecho y política, por un lado con la ciencia jurídica del tiempo, y por el otro, con el contexto histórico-social.

2.2 Fichte y el derecho moderno

A esta altura estamos en condiciones de profundizar la problemática en torno al nombre de Hobbes en la bibliografía secundaria francesa sobre Fichte. Lo más interesante para nuestro asunto es la manera en la cual Renaut vuelve a tratarlo en su monografía *Fichte y el sistema del derecho* consagrada al *Fundamento del derecho natural*⁶⁷ del cual también es el traductor francés. Aquí él no niega la compatibilidad formal entre los principios de 1796 y 1807. En cambio, habla de una doble “Maquiavelización”, es decir, de dos momentos en los cuales ésta se articularía. El primero es implícito –en la medida en la cual Fichte no nombra a Maquiavelo– mientras que el segundo es explícito –el artículo de 1807–. Para capturar ese movimiento deberíamos, según Renaut, leerlo a partir de la adopción del egoísmo imperante como principio de su época en *Los caracteres de la edad contemporánea* (que se confirma en los *Discursos a la nación alemana*: “el egoísmo ya no se supone solamente, sino que se lo piensa como real”).⁶⁸ Así, la continuidad formal de la formulación de los principios entre 1796 y 1807 formaría parte de una conversión maquiavélica de Fichte, que camuflaría un cambio decisivo: la adopción de un principio antropológico nuevo y contrario al precedente, según el cual el hombre es verdaderamente malo por naturaleza. Un principio que hace de la coacción “no ya como en Kant sólo el rasgo distintivo de la legislación jurídica (como legislación externa que puede imponerse por medio de la coacción) sino un momento indispensable del político”.⁶⁹

Sin insistir más sobre las dificultades que tenemos para compartir la letra de esta tesis que contradice el mismo escrito sobre Maquiavelo hay que destacar, por un lado, que el verdadero objeto de la *maquiavelización* sería la *Contribución*, un texto polemista,

⁶⁷ Cf. Renaut, Alain, *Fichte et le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986.

⁶⁸ *Ibid.* p. 240, nota 47.

⁶⁹ *Ibid.* pp. 241.

con el cual Fichte no pretendía presentar una teoría del derecho, y también un texto incompleto, ya que no redactó nunca la segunda parte, en la cual él hubiera tenido que tratar la sabiduría de la revolución, es decir, la adecuación de los medios empleados con respecto a las finalidades. Por el otro, cuando habla de una doble *Maquiavelización*, Renaut muestra que ella no tiene nada que ver con Maquiavelo sino más bien con la adopción de un principio antropológico hobbesiano. Además él entiende bajo el nombre de Hobbes "defensa del absolutismo", "negación de la democracia" como de los principios de la revolución y llega a identificarlo con los autores conservadores como Rehberg, Brandes, Gentz o Burke contra los cuales Fichte había polemizado en 1793.⁷⁰ Además, insiste en exasperar una desarticulación entre derecho y política mostrando, por un lado, que el ejercicio de la segunda no está bajo ningún criterio jurídico, y por el otro que el derecho va perdiendo su centralidad sistemática.⁷¹ De la "reducción de la importancia de la esfera jurídica en el sistema" han hablado aunque en términos distintos también Claudio Cesa y Giuseppe Duso.

Esas lecturas destacan un problema básico con el cual hay que enfrentarse y que concierne justamente al estatuto de la doctrina del derecho en Fichte. Es decir ¿él ha sido capaz de pensar su fundamento según los principios de la Doctrina de la Ciencia? ¿O al contrario se ha limitado a trabajar un concepto de derecho que se habría quedado como un elemento irreducible a su pensamiento?⁷²

⁷⁰ Cf. *Ibid.* pp. 246.

⁷¹ "Incluso si acordamos que el nivel propiamente político de la reflexión, dado su relativa autonomía respecto al sistema del derecho, puede haber tenido una evolución propia, el itinerario *político* parece poner en cuestión los principios de la doctrina *jurídica* con tanta seriedad que uno es llevado a interrogarse sobre el devenir del sistema del derecho en la segunda filosofía de Fichte, es decir al mismo tiempo sobre la amplitud de reacomodamientos eventuales, como sobre su repercusión respecto al estatuto sistemático del derecho en el seno del sistema de filosofía, y evidentemente sobre a lógica que habría presidido estos desplazamientos singulares y temibles", Renaut, *Fichte et le système du droit*, op. cit. p. 448.

⁷² "Hay dos modos posibles de discutir su Contribución. En primer lugar, se puede partir de la pregunta sobre si el espacio de libertad que permanece para los individuos en el Estado, según Fichte, no es presentado de modo un tanto reducido. En segundo lugar, lo que me parece más importante, se puede abordar antes de las otras preguntas la cuestión sobre si las aporías, expuestas de modo tan preciso, deben ser realmente imputadas a Fichte, o si no se fundan en la esencia de la cuestión", *Diskussion Hahns Beitrag Fichtes Politikbegriff*, en Hammacher, Klaus (ed.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg, Meiner, 1981, p. 212.

A esta altura podemos recordar que la idea de que Fichte estuviese de acuerdo con Hobbes había surgido 10 años antes también en uno de sus estudiantes, Rudolf Steck, que anunciaba a un amigo en marzo de 1796 la inminente publicación del *Fundamento del derecho natural*, una obra destinada a abrir una nueva época en la concepción del derecho y de la política.⁷³ Como es sabido, la originalidad de esa nueva concepción (con respecto a la *Contribución*) consistía en la distinción entre derecho y moral. No obstante, la división entre foro interno y foro externo constituye uno de los pivotes de la ciencia política moderna, y Fichte reivindica haber sido el primero en distinguir con rigor las dos esferas. Con lo cual quería decir que se pueden deducir y justificar sólo a partir de la Doctrina de la Ciencia.⁷⁴

Se trata justamente de la disociación que Renaut llama *maquiavelización*, que sin embargo podemos entender de forma más correcta como la adopción de un "principio hobbesiano". Lo que hay que destacar de la observación de Steck es la asociación de "Hobbes" (es decir, el derecho moderno) con aquello promovido por la revolución francesa de la cual Fichte será considerado el profeta alemán. La filosofía del derecho de Fichte tiene la ambición de transformar la concepción vigente o dominante del Estado tomando como nuevo principio los derechos individuales que la *Declaration des droits de l'homme* había formulado en términos universales. Por razones comprensibles, la relación entre Fichte y la Revolución, y en particular bajo el ángulo de su fidelidad a sus principios, ha sido al centro de las preocupaciones de muchos comentadores franceses (y francófonos). Las más importantes son las de Xavier Léon y Martial Gueroult. En el ámbito alemán las cuestiones son discutidas a partir de tradiciones distintas. Después de la segunda guerra mundial muchos se interesan en el problema del totalitarismo o del estado total del cual se considera a Fichte como un padre espiritual por su asociación *a posteriori* con la historia de la Alemania imperial y sobre todo con su epílogo nazi-socialista. Sobre la interpretación del totalitarismo también discutirán autores tanto socialistas o social-demócratas

⁷³ "La revolución francesa, la Doctrina de la Ciencia de Fichte y el *Meister* de Goethe son las tendencias más importantes de la época", Schlegel, August Wilhelm y Schlegel, Friedrich, *Werke*, II, Berlin, Athenäum, 1798, p. 56.

⁷⁴ Cf. Rametta, Gaetano, "Diritto e politica in Fichte", en Duso, Giuseppe (ede.), *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, p. 275-295; Schrader, Wolfgang, "L'Etat et la société dans la «Grundlage des Naturrechts» de 1796 de J.G. Fichte", en *Archives de Philosophie*, 39, 1976, pp. 21-34.

(a partir de Jaurès,⁷⁵ Lassalle⁷⁶ y Marianne Weber⁷⁷) como nacionalistas (Treitschke,⁷⁸ Kroner⁷⁹). Si, como sugiere Marc Maesschalck, la historia de las interpretaciones de los grandes autores se parece a menudo a una galería de retratos y que detrás de cada uno de ellos se esconde una coherencia, una relación con los problemas de la distintas épocas y una confrontación con lo que precede,⁸⁰ en el caso de Fichte no deja sin embargo de sorprender la extrema heterogeneidad de esos retratos. Como lo decía Manfred Buhr, Fichte ha logrado ser todo y el contrario de todo: democrático, reaccionario, jacobino, pero también obscurantista, nacionalista; tanto idealista como realista; tanto místico como racionalista. Etcétera. Como si no hubiera quedado libre ningún epíteto para definir su obra.⁸¹ A partir tal vez de una homología lexical (poder, democracia) o la utilización de términos cuyo significado se refiere a distintas experiencias a lo largo de la historia (totalitarismo, socialismo, nacionalismo, etc.), la mayoría ha interpretado sus escritos bajo categorías, conceptos e ideas que no pertenecen a su época, es decir no forman parte de su lengua ni de su problemática. Actuando de esta manera ellos parecen haber adoptado el enfoque que Fichte había criticado en los comentaristas de Maquiavelo:

Esta limitación de los conocimientos del hombre en la moral, y la resultante limitación del lenguaje (en lo que no hacía más que compartir la culpa de su época, aunque él mismo no había incurrido en ella) tienen que ser concebidas previamente a todas las cosas; en caso de que queramos comprender a nuestro hombre, y así hacerle justicia; pero de ninguna manera se le debe juzgar según conceptos que él no tiene y según una lengua que no

⁷⁵ Cf. Jaurès, Jean, *Les origines du socialisme allemand*, thèse, Paris, 1892.

⁷⁶ Cf. Lassalle, Ferdinand, *Die Philosophie Fichtes und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes*, Berlin, Jansen, 1862.

⁷⁷ Cf. Weber, Marianne *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin*, Tübingen, Mohr, 1900.

⁷⁸ Cf. Von Treitschke, "Fichte und die nationale Idee", en *Ausgewählte Schriften*, Vol. 1, Leipzig, 1907, p. 241-275.

⁷⁹ Cf. Kroner, Richard, *Der soziale und nationale Gedanke bei Fichte*, Freiburg-Leipzig, Speyer and Kaerner, 1920.

⁸⁰ Cf. Maesschalck, Marc, *Droit et création sociale chez Fichte*, Louvain-Paris, Editions Peeters, 1996, pp. 2-3.

⁸¹ Cf. Buhr, Manfred, *Revolution und Philosophie*, Berlin, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1965, p. 29.

habla. Sin embargo, lo más absurdo de todo es juzgarlo como si hubiese querido escribir un tratado de derecho político trascendental y adscribirlo forzosamente, siglos después de su muerte, a una escuela a la que no tuvo ocasión de ir en vida.⁸²

Hay que preguntarse si la plurivocidad de las interpretaciones no tiene que ver al fin y al cabo con la manera de Fichte de practicar la filosofía. Como lo ha expresado agudamente Etienne Balibar, en Fichte "el texto filosófico lleva hasta los extremos unas cuantas contradicciones que lo superan pero que al mismo tiempo no encuentran en ningún lado una formulación tan rigurosa."⁸³ Pero hay que tener en cuenta también que esa poledricidad tiene que ver con la época de profunda transformación en la cual vive el filósofo. Desde esta perspectiva el hilo rojo trazado por Schmitt espejándose en Hobbes resulta particularmente útil para orientarse en el laberinto constituido por las distintas imágenes y proyecciones, que se parecen a retratos –e incluso a caricaturas que encontramos en la galería de la literatura crítica.

2.3 La importancia de la lectura de Schmitt

Podemos recordar que en la huella de Schmitt, Reinhart Koselleck presenta su interpretación de la génesis del estado absolutista y de la relación entre las críticas que recibió y sus "crisis".⁸⁴ Según él, "la inteligencia burguesa nace justamente en el espacio interno privado en el cual el Estado absoluto había relegado a sus sujetos".⁸⁵ Es un proceso que se cierra con la revolución francesa.⁸⁶ Si un primer movimiento subversivo lo cumple Locke en la medida que su interpretación de la ley filosófica confiere "un peso político al espacio interior de la conciencia humana" (que había sido en cambio nega-

⁸² Fichte, J. G., "Sobre Maquiavelo", trad. Faustino Oncina Coves, en *Reinvidicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 1986 pp. 74-77.

⁸³ Balibar, Étienne, «Fichte et la frontière intérieure. A propos des Discours à la nation allemande», en *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, p. 131-156.

⁸⁴ Cf. Biral, Alessandro, "Schmitt interprete di Hobbes", en Duso, Giuseppe (ed.), *La Politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia, Arsenale, 1981, pp. 103-125.

⁸⁵ Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Gesellschaft*, Freiburg, Karl Alber, 1959 (traducción al italiano, *Critica e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 69).

⁸⁶ Cf. *Ibid.* p. 17.

do por Hobbes) de manera que “las actuaciones públicas no están sólo por debajo de la instancia estatal, sino también de la instancia moral de los ciudadanos”,⁸⁷ en el ámbito alemán la crítica se desarrolla dentro de la Masonería y de la República de los sabios. Según Koselleck, se produce dialécticamente frente al absolutismo político “un adversario totalmente moral, que lo somete a crítica en modo moralmente total”.⁸⁸ Pues, como lo subraya Marc Richir, Fichte fue miembro de ambas instituciones. Desde 1793 de los “Iluminados”, la logia fundada por Weishaupt y de la cual formaban parte muchos de los intelectuales de su *entourage* como Friedrich Schlegel, Pestalozzi, Goethe, Carlo Augusto, hasta su suegro.⁸⁹

Además, el Hobbes de Schmitt juega un papel fundamental también en el planteamiento de la hipótesis heurística de la época de transición (*Sattelzeit*) en la cual se formarían los conceptos políticos modernos entre 1750 y 1830. No hay que entender la *Sattelzeit* como límite que separa dos mundos distintos y en sí homogéneos, sino más bien como un movimiento telúrico donde las distintas estratificaciones del discurso jurídico y político que se desarrollan paralelamente, y a menudo de forma independiente, durante la primera modernidad, algunas de las cuales están ligadas al aristotelismo y otras a la política hobbesiana, entran en fricción transformando el lenguaje del tiempo y re-configurando su propia geografía.⁹⁰

Está claro que Fichte vive la época de máxima intensidad de este movimiento telúrico y los intérpretes y los contemporáneos (hasta él mismo) leen su reflexión y su evolución en una relación muy estrecha con la revolución. La revolución desde luego constituye por su lado un “momento privilegiado para entender la conexión de la ciencia política moderna con los procesos constitucionales del Estado moderno” porque en los debates que la animan y la acompañan

⁸⁷ *Ibid.* p. 74.

⁸⁸ *Ibid.* p. 197.

⁸⁹ Cf. Richir, Marc, “Fichte et la terreur”, en Furet, François y Ozouf, Mona, *The French Revolution and the creation of modern political culture*, vol.3, Pergamon Press, 1989, pp. 233-252. También Jean-Louis Vieillard-Baron recuerda que Fichte entró en la logia Günter Löwe el 6 noviembre 1794 en Rudolstadt, cerca de Jena. (Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Platon et l'idéalisme allemand (1170-1830)*, Bibliothèque des Archives de Philosophie, 28, Paris, Beauchesne, 1979, p. 105, nota 13).

⁹⁰ Cf. Canale, Damiano, *La Costituzione delle differenze. Giusnaturalismo e codificazione del diritto nella Prussia del '700*, Torino, Giappichelli Editore, 2000, p. 156.

se difunden todos aquellos conceptos que se habían formado en el laboratorio teórico del derecho natural. Esos conceptos son “no sólo indicadores de los procesos constitucionales”, sino también “fuerzas propulsoras de los mismos que definen en forma progresiva la separación entre antiguo (*ancien regime*) y moderno (*Révolution*)”.⁹¹

La Revolución Francesa se ha impuesto a menudo más como horizonte de expectativa que como “campo de experiencia”. Si bien al principio el término indicaba eventos puntuales, lentamente se transforma en un “singular colectivo” y en “un sujeto activo”.⁹² La Revolución Francesa actúa como evento y como símbolo, no solamente en la conciencia de los actores o espectadores de aquella época, sino también en la de los intérpretes en la medida en la cual su interpretación se vincula con cuestiones ligadas a la identidad. Según François Furet, “en la medida en que es la madre de la civilización en la cual nacimos todos, la Revolución habilita todas las investigaciones de filiación”.⁹³ Pero entonces es una suerte de “evento tiránico” en la conciencia política contemporánea (occidental y en particular francesa) frente a la cual toda distancia se vive como “hostilidad”.⁹⁴

3. Conclusión parcial: “Rousseau” como cifra del enigma “Hobbes” en Fichte

Aunque Nicolovius no puede referirse a las *Wahlverwandtschaften* porque Goethe las publicará recién dos años más tarde, él parece sin embargo evocar la existencia de una afinidad electiva entre Fichte y Hobbes. En la novela el significado del título hace referencia a una discusión que se desarrolla entre los personajes a partir de la lectura de un libro de química y física.⁹⁵ De esa discusión podemos

⁹¹ Duso, Giuseppe “Rivoluzione e costituzione del potere” en *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, pp. 203-211.

⁹² Koselleck, Reinhart, “Semantica del concetto di Rivoluzione”, en AA. VV., *La Rivoluzione Francese e l'idea di Rivoluzione*, Milano, Franco Angeli, Milano, 1986, pp. 7-17.

⁹³ Furet, François, *Penser la Révolution française*, Paris, Folio Gallimard, 1978, p. 26.

⁹⁴ *Ibidem.*

⁹⁵ El inventor de la expresión es el químico francés Etienne Geoffroy Saint Hilaire que forjó el término en 1718. En latín es *Attractionibus electivis* tal cual el título de un libro de Torben O. Bergmann publicado en 1775. Las *Wahlverwandtschaften* describen en física y en química una atracción recíproca entre elementos distintos, por medio de la

destacar algunos elementos que nos pueden ayudar a cuestionar por última vez la afirmación del funcionario prusiano. Eduardo observa que es inherente al ser humano actuar como un “auténtico Narciso” que “se refleja con placer donde sea”, atribuyendo – como nota enseguida el capitán – a elementos heterogéneos (como animales, plantas, objetos inanimados) “su propia sabiduría y estupidez”. Es cierto que esta observación puede describir las proyecciones anacrónicas de los intérpretes a partir, tanto de la pretensión a la universalidad de los conceptos modernos centrados en el binomio Estado-Individuos, como de la ambigüedad y tendenciosidad intrínseca de las metáforas y analogías que caracterizan el imaginario político. Sin embargo, la prosecución de la discusión entre los personajes nos permite comprender cómo la argumentación polémica anti-Hobbes puede convertirse en el trasfondo para la emergencia de otra afinidad electiva. Una afinidad que según nuestra hipótesis constituye el plan de consistencia de la primera en la medida en la cual parece guardar la cifra del misterio contenido en la evocación de Hobbes con la cual iniciamos este texto. A partir de estudios pasados el Capitán afirma en efecto que en química y física se dicen “afines” las “substancias que, encontrándose, se compenetran y se influyen mutuamente”. Eduardo añade enseguida que los casos más interesantes parecen ser justamente aquellos en los cuales del encuentro se producen divergencias. Si la entendemos de esta manera, la afinidad electiva se transforma en una expresión pertinente para describir la relación que Fichte mantiene no tanto con Hobbes, sino con el autor que pasó a la historia como quien intentó con más virulencia oponerse a él, es decir, Jean-Jacques Rousseau.⁹⁶ Nuestra hipótesis es justamente que todas las temáticas y dimensiones problemáticas que tratamos a partir de la evocación del nombre de Hobbes logran su inteligibilidad al nivel de su génesis histórico y conceptual en Fichte a partir de su encuentro con el autor nacido en Ginebra.

cual la relación existente se deshace para poner en marcha otra. Goethe, quien estaba muy interesado en las ciencias naturales, se fascina por el proceso paradójico de esta fórmula, en cuanto determinado a la vez por una intención y una elección voluntaria, expresada por el prefijo *Wahl*-, y por una necesidad determinada como parentesco o como atracción (*Verwandschaft*).

⁹⁶ Este artículo constituye la primera parte de una contribución que se plantea la tarea general de definir una perspectiva histórico-conceptual sobre el pensamiento jurídico-político de Fichte. La tarea específica de esta primera parte es destacar una pluralidad de dimensiones problemáticas que se tratarán en la segunda, a partir de su dimensión histórico-genética mediante la confrontación de Fichte con “Rousseau”.

Bibliografía

- AA. VV., *La Rivoluzione Francese e l'idea di Rivoluzione*, Milani, Franco Angeli, 1986.
- Althusser, Louis, *La solitude de Machiavél*, (Edition préparée et commentée par Yves Sintomer), Paris, PUF, collection Actuel MarxConfrontation, 1998.
- Balibar, Etienne, *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997.
- Biral, Alessandro, *Storia e critica della filosofia moderna*, Milano, Franco Angeli, 1999.
- Brandalise, A. *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, Padova, Unipress, 2003.
- Brunner, Otto, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano, Vita e pensiero, 1968.
- Buhr, Manfred, *Revolution und Philosophie*, Berlin, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1965.
- Canale, Damiano, *La Costituzione delle differenze. Giusnaturalismo e codificazione del diritto nella Prussia del 1700*, Torino, Giappichelli Editore, 2000.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minit, 1991.
- Derathé, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1950.
- Duso, Giuseppe (a cura di), *La Politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia, Arsenale, 1981.
- Fonnesu, Luca “Die Aufhebung des Staates bei Fichte”, en *Fichte-Studien*, 11, 1997, pp. 85-97.
- Forster, Johann Reinhold *Reise um die Welt während den Jahren 1772 bis 1775*, T. 1, Berlin, 1778.
- Jung-Stilling, J.H. “Von der Erziehung” en *Lehrbuch Staats-Polizey-Wissenschaft*, Leipzig, 1788.
- Friedrich Le Grand, *Œuvres*, Berlin, Rodolph Decker, 1848.
- Fuchs, Erich (Eds.), *Fichte im Gespräch*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Fromman Holzboog, 1994.
- Furet, François, *Penser la Révolution française*, Paris, Folio Gallimard, 1978.

- Furet, François y Ozouf, Mona, *The French Revolution and the creation of modern political culture*, vol.3 - *The Transformation of Political Culture 1789 – 1848*, Oxford, Pergamon Press, 1989.
- Gueroult, Martial, *Etudes sur Fichte*, Paris, Aubier, 1974.
- Hammacher, Klaus (ed), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg, Meiner, 1981.
- Hattenhauer, Hans, « Einleitung » en *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten von 1794*, Frankfurt am Main-Berlin, Klostermann, 1970.
- Henry, Barbara / Fonnesu, Luca (a cura di), *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, Pisa, Pacini Editore, 1996.
- Hobbes, Thomas, *The Clarendon Edition of the Philosophical works of Thomas Hobbes*, (ed. Warrender, Howard), Vol. III, Oxford, Clarendon, 1987.
- Kroner, Richard, *Der soziale und nationale Gedanke bei Fichte*, Leipzig, Freiburg, 1920.
- Jaurès, Jean, *Les origines du socialisme allemand*, thèse, Paris, 1892.
- Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Gesellschaft*, Freiburg, Karl Alber, 1959.
- Von Justi, Johann Heinrich Gottlob, *Die Grundfeste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten; oder ausführliche Darstellung der gesamten Policy-Wissenschaft*, Königsberg- Leipzig, Hartung, 1960.
- Lassalle, Ferdinand, *Die Philosophie Fichtes und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes*, Berlin, Jansen, 1862.
- Léon, Xavier, *Fichte et son temps*, Paris, Colin, 1922-27.
- Machiavelli, Niccolò, *Il Principe e altre opere politiche*, Milano, Garzanti, 1999.
- Maesschalck, Marc, *Droit et création sociale chez Fichte*, Louvain-Paris, Editions Peeters, 1996.
- Mayr, Otto, *Authority, Liberty & Machinery in Early Modern Europe*, New York/ Baltimore, The John Hopkins University Press, 1986.
- Meyer, A, "Mechanische und organische Metaphoryk politischer Philosophie" en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 13 (1969), pp. 128-199.
- Moggach, Douglas "Fichte's engagement with Machiavelli" en *History of Political Thought* 14 (4), 1993, pp. 573-589.
- Philonenko, Alexis, *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1976.

- Piccinini, Mario, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica*, Torino, Giappichelli, 2007.
- Renaut, Alain, *Fichte et le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986.
- Scattola, Merio, *La nascita delle scienze politiche dello Stato. August Ludwig Schlözer (1735-1809) e le discipline politiche del settecento tedesco*, Milano, Franco Angeli, 1999.
- Schiera, Pierangelo, "La Prussia fra polizia e 'lumi': alle origini del 'Modell Deutschland'" en *Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, I (1975), pp. 51-84.
- *Assolutismo e cameralismo tedesco*, Milano, Giuffrè, 1968.
- Schmitt, Carl, *Ex captivitate salus. Erinnerungen der Zeit 1945/47*, Köln, Greven Verlag, 1950.
- , "Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Cartesio" en *Archiv für rechts- und Sozialphilosophie*, n. 30 (1936/37), pp. 622-632.
- , "Das Problem der Legalität" en: *Ibid. Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954*. 2. Aufl.: Duncker & Humblot. Berlin, 1950-58, pp. . 440–451.
- , *Der Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1979.
- , *Politische Theologie I*, München, Duncker & Humblot, 1934.
- Schrader, Wolfgang, "L'Etat et la société dans la «Grundlage des Naturrechts» de 1796 de J.G. Fichte" en *Archives de Philosophie*, 39, 1976, pp. 21-34.
- Supiot, Alain, *La gouvernance par les nombres, Cours au Collège de France (2012-2014)*, Paris, Fayard, 2015.
- Von Treitschke, „Fichte und die nationale Idee“, en *Ausgewählte Schriften*, Vol. 1, Leipzig, 1907, pp. 241-275.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Platon et l'idéalisme allemand (1170-1830)*, Paris, Bibliothèque des Archives de Philosophie, 28, Beauchesne, 1979.
- Weber, Marianne, *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin*, Tübingen, Mohr, 1900.



La lucha-entre de Deleuze y el pensamiento oriental¹

TAKASHI SHIRANI

Recibido el 5 de mayo de 2015 – aprobado para su traducción el 24 de junio de 2015
Ideas, N°3 (Julio 2016, pp 72-85)

RESUMEN: En *Crítica y clínica*, Deleuze manifiesta su desconfianza hacia el Oriente al decir que el individualismo del budismo es la causa del egoísmo del ser humano moderno. Lo que Deleuze contrasta con este pensamiento oriental es la conquista del alma como la vida de los flujos, el deseo de vivir y luchar. Lo individual es la relación, es el alma y no el yo. La lucha-entre de Deleuze es la lucha para conquistar esta alma. En lo que respecta a Buda la crítica de Deleuze podría ser válida, pero desde ese entonces el pensamiento budista se ha desarrollado enormemente, especialmente con el budismo Mahayana según el cual, con el concepto de *jihī* (compasión), no sólo la salvación de los monjes sino también la del público general se vuelve vital. Por otra parte, con otro concepto crucial, *ku* (vacío), su fundador Nagarjuna desarrolló una filosofía de la relación que resuena profundamente con el alma como relación de Deleuze. Según Deleuze, el ideal del Oriente es el nirvana, pasivo, sereno y pacífico. Sin embargo, incluso en el Oriente existe algún tipo de lucha, como aquella de Hakuin, Lao-Tse y Chuang-Tse. De este modo, Oriente podría no estar tan lejos como le parece a Deleuze.

PALABRAS CLAVE: Deleuze, lucha-entre, pensamientos orientales, budismo Mahayana.

ABSTRACT: In *Criticism and clinic*, Deleuze expresses his mistrust of the Orient, saying that the individualism of Buddhism is the cause of the egoism of the modern human being. What Deleuze contrasts with this Oriental thought is the conquest of the soul as the life of flows, desire to live, and fight. What is individual is the relationship, it is the soul, not the self. The combat-between of Deleuze is the combat to gain this soul. As far as Buddha is concerned, this criticism might be valid, but since then the thoughts of Buddhism have evolved tremendously, especially with Mahayana Buddhism, according to which, with the key concept of *jihī* (compassion), not only the salvation of the monks but also that of the general public becomes vital. Also, with another crucial concept *ku* (void), Nagarjuna, its founder, developed a philosophy of relation which resounds deeply with the soul as the relationship of Deleuze. According to Deleuze, the ideal of the Orient is Nirvana, passive, serene and peaceful. However, even in the Orient, a certain type of combat does exist, such as that of Hakuin, Lao-tseu, and Tchouang-tseu. Thus, the Orient might not be as far as it may seem for Deleuze.

KEYWORDS: Deleuze, combat-between, Oriental thoughts, Mahayana Buddhism.

Takashi Shirani es Doctor en Filosofía por la Universidad de París VIII. Autor de *Deleuze et une philosophie de l'immanence* (Editions L'Harmattan, 2007). Tradujo al japonés el libro *Foucault for beginners*, de Chris Horrocks y Zoran Jevtic (Gendai Shokan, 1998).

¹ Título original: *Combat-entre de Deleuze et Pensée orientale*. Originalmente publicado en *Nessie, Revue Numérique de Philosophie Contemporaine*, N° 1, junio de 2009. Traducción realizada por Matías Soich. Las notas originales se introducen con números; las del traductor con asteriscos o intercaladas entre corchetes. Siempre que fue posible nos remitimos a las traducciones castellanas o las ediciones originales de las obras citadas. Traducido y reproducido con permiso del autor y el editor.

En *Crítica y clínica*, Deleuze expresa su desconfianza respecto a Oriente. Esta desconfianza es expresada en el contexto de la lucha. En un primer momento, Deleuze sigue el combate de D. H. Lawrence y de Nietzsche contra la tradición judeocristiana, es decir el destino diferido que constituye, con lo infinito de la deuda y la inmortalidad de la existencia, la “doctrina del juicio”.² Lo que está en juego en el combate de Nietzsche y de Lawrence es la afirmación de este mundo. Es en este contexto que el Oriente es criticado ya que, según Deleuze, la lucha no existe en Oriente, cuyo ideal es la no-lucha y la aniquilación del yo. Deleuze opone a este ideal oriental la conquista de un alma que es, en tanto vida de los flujos, querer-vivir, lucha y combate.

Lo que es individual es la relación, es el alma, no el yo. El yo tiene tendencia a identificarse con el mundo, pero es ya la muerte, mientras que el alma extiende el hilo de sus “simpatías” y “antipatías” vivas. [...] Hay en el yo una tendencia a aniquilarse que encuentra una pendiente en Cristo, y una llegada en el budismo: de ahí la desconfianza de Lawrence (o de Nietzsche) respecto a Oriente.³

Deleuze distingue la lucha de la guerra, esto es, del aniquilamiento general que exige la participación del yo. Ahora bien, la lucha aspira a la conquista del alma. “La parte inalienable del alma aparece cuando se ha dejado de ser un yo: hay que conquistar esta parte eminentemente fluida, vibrante, combatiente”.⁴ Evidentemente, esta alma no puede ser concebida en el marco del dualismo cartesiano con el cuerpo. En efecto, Deleuze cita en otro lugar la siguiente frase de Lawrence: “mi alma y mi cuerpo forman un todo...”.⁵

¿De dónde proviene esta desconfianza de Deleuze para con Oriente? ¿No es este concepto deleuziano del Oriente demasiado molar? Más precisamente, aquello que Lawrence (o Deleuze) toma por Oriente es la idea de Buda. Lawrence nos recuerda que, para ser realmente

felices, el hombre necesita a la mujer y ésta al hombre. “Tenemos que admitirlo, hombres y mujeres se necesitan mutuamente. [...] El simple hecho de que tengamos *necesidad* de otro ser humano es un duro golpe a nuestro amor propio”.⁶ Sin embargo, de acuerdo al relato transmitido oralmente, Buda abandonó a su familia a la edad de 29 años, justo después del nacimiento de su primer hijo, y emprendió un viaje solitario para buscar el Nirvana.⁷ Lawrence dice: “Para los budistas, en particular, un hombre no podía de ningún modo alcanzar el cielo del Nirvana si tan sólo había mirado a una mujer por el rabillo del ojo. «¡Lo he hecho todo yo solo!» afirma con orgullo el señor que alcanza el Nirvana”.⁸ Según Lawrence, el individualismo presuntuoso del budismo y del cristianismo es la causa del desastroso egoísmo del individuo moderno; el ideal oriental del Nirvana sólo lleva a la gente a la soledad. En lo que concierne a Buda en sí mismo, esta crítica de Lawrence parece totalmente válida. Pero, aparentemente, para las personas de la mayoría de las regiones asiáticas del budismo, dicha imagen solitaria resultaría muy extraña. Una de las razones es que el budismo se transformó considerablemente en su proceso de propagación desde la India, por intermediación del Asia central, hacia el este, es decir en China, Corea y Japón, especialmente luego de la aparición del budismo del Gran Vehículo.

Originalmente, el budismo ha intentado liberarse de los lazos (metempsicosis) de este mundo. Pero, como se ha desarrollado el budismo del Gran Vehículo que pone el acento en *jihi* (compasión), el ideal búdico ha cambiado: en adelante, lo ideal es permanecer en la metempsicosis liberándose de los deseos y proteger libremente al público [*sauver librement le public*]. Dicho Nirvana es llamado “Nirvana sin domicilio” (no reside ni en la metempsicosis, es decir la vida y la muerte, ni en el Nirvana).⁹

En otras palabras, con el budismo del Gran Vehículo el pensamiento búdico deviene nómada. Según el budismo del Gran Vehículo

² Cf. Deleuze, G., “Nietzsche y San Pablo, Lawrence y Juan de Patmos”, en *Crítica y clínica*, París, Les Éditions de Minuit, 1993. Para esta obra utilizaremos de aquí en adelante la sigla CC. [Las citas y la paginación de *Crítica y clínica* corresponden de aquí en adelante a la trad. cast. de T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996].

³ CC, pp. 75-76.

⁴ CC, p. 76.

⁵ CC, p. 188.

⁶ Lawrence, D. H., “Nous avons besoin les uns des autres”, en *Eros et les chiens*, París, Christian Bourgois, 1973, p. 300. Traducción al castellano propia.

⁷ Cf. Tetsuo Yamaori, *Bouddha wa naze ko wo sutekaya?* (¿Por qué Buda ha abandonado a su hijo?), Tokio, Shûeisha Shinsho, 2006, p. 58.

⁸ Lawrence, D. H., *op. cit.*, p. 301.

⁹ Shimoda, M., “Visión del Nirvana según el budismo del Gran Vehículo”, en *Tetsugaku Shisô Jiten* (Diccionario de filosofía y pensamiento), Tokio, Iwanami Shoten, 1998, p. 1248.

lo, cuyo fundador teórico es Nagarjuna, ya no se trata de salvar de sí misma al alma sola (alma de los monjes), sino al alma de todos los seres vivos en este mundo. De ahí que el concepto de *jihī* (compasión) deviene la principal enseñanza.¹⁰ De esta forma, contrariamente al análisis de Lawrence, para cierto budismo la relación humana es sin lugar a dudas importante. Recordemos que Shinran, fundador medieval de *Jōdo Shin-Shū* (Verdadera secta de la Tierra Pura), una de las sectas japonesas del budismo del Gran Vehículo, ha admitido incluso el matrimonio para sus monjes, incluido él mismo.

Hay otro concepto crucial del budismo del Gran Vehículo: *kū* (vacuidad). El budismo primitivo propuso ver el mundo como vacuidad. “Al eliminar el punto de vista sobre el yo, observamos el mundo como vacuidad. Así, podemos superar la muerte”.¹¹ Después, el Sutra *Han-nya* llamó *kū* a la manera de no aferrarse a todas las cosas. Y es Nagarjuna quien perfeccionó este concepto de *kū* (vacuidad) diferenciándolo de la nada. “Ésta es vacuidad de ser y de no-ser, que aparta todo nihilismo así como toda ontología”.¹² *Kū* es una tesis según la cual todas las cosas dependen la una de la otra por una relación. Expresa una filosofía de la relación, incluyendo hasta la relación de contradicción o de negación. Ninguna cosa se tiene a sí misma como sustancia porque se trata de la vacuidad, que para Nagarjuna no es otra cosa que el Nirvana.¹³ En este sentido, la filosofía de la relación de Nagarjuna resuena vivamente con Lawrence, quien dice:

Nuestra individualidad se encuentra en las relaciones. Debemos admitir este hecho importante y desagradable. Fuera de nuestras relaciones con los otros no somos sino simples individuos sin gran valor. El contacto viviente que se establece entre nosotros y los otros seres, las otras vidas, los otros fenómenos que constituyen nuestro ambiente, es nuestra razón de ser.¹⁴

¹⁰ Las palabras técnicas originales del budismo son generalmente en pali o sánscrito. Pero, por comodidad, utilizamos en nuestro estudio los términos japoneses.

¹¹ *Woven Cadences of Early Buddhists* (Sutta-nipata), trad. E. M. Hare, Londres, Geoffrey Cumberlege – Oxford University Press, 1944, §1119, p. 163.

¹² Cf. Bugault, G., “Nāgārjuna”, en Huisman, D., *Diccionario de filosofía*, París, PUF, 1993, p. 2088.

¹³ Para esta teoría de la vacuidad, nos remitimos a las entradas sobre *kū* y sobre Nagarjuna en *Tetsugaku Shisō Jiten* (Diccionario de filosofía y pensamiento), *op. cit.*, pp. 373-374 y 1197.

¹⁴ Lawrence, D. H., *op. cit.*, p. 306.

La descripción de Lawrence de las relaciones humanas es una física viviente antes que una pura teoría.

Cada uno, hombre o mujer, es un flujo, un flujo de vida. Y, sin los otros, este flujo no puede circular, exactamente como un río no puede correr sin sus riberas. [...] Son las relaciones con la mujer y con mis semejantes las que hacen de mí un río vivo. E incluso son ellas las que me dan mi alma. Un hombre que no ha tenido nunca relaciones esenciales con otro ser humano no tiene realmente alma.¹⁵

Entre el hombre y la mujer hay una relación sexual. Sin embargo Lawrence intenta extraer de allí la relación del alma, de la cual el deseo sexual sólo es la manifestación más vigorosa.¹⁶

He nacido con un comienzo de alma y es esta alma, toda entera, la que debo crear. Entiendo por “alma” mi integralidad. [...] Diré que las relaciones entre los verdaderos esposos cambian profundamente con el curso de los años, a menudo sin que aquellos se den cuenta de nada; aunque cada cambio sea un sufrimiento, incluso si causa cierta dicha. La larga ruta del matrimonio es una larga sucesión de cambios constantes en el transcurso de los cuales un hombre y una mujer construyen cada uno su alma y hallan su plenitud.¹⁷

Detrás de estas ideas de Lawrence está su diagnóstico: “Vivimos en una época que cree en el despojamiento de las relaciones humanas”.¹⁸ De ahí que la lucha de Deleuze apunte asimismo a la conquista de esta parte eminentemente fluyente, vibrante y luchadora del alma colectiva, que sólo puede ser alcanzada dejando de ser un yo.

El budismo del Gran Vehículo pone el acento en la salud de todos los seres vivos más que en el desapego de sí: no solamente los monjes-eremitas del budismo, sino todos los seres vivos pueden alcanzar el Despertar o Nirvana. De ahí que *jihī* (compasión) devenga la idea principal. En este sentido, la crítica de Lawrence (y de Deleuze), “el budismo es la causa del egoísmo de la sociedad moderna”, no parece válida. Por el contrario, la teoría del *kū* (vacuidad) de Nagarjuna,

¹⁵ *Ibid.*, pp. 310-311.

¹⁶ *Ibid.*, p. 316.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 311-313.

¹⁸ *Ibid.*, p. 311.

en tanto filosofía de la relación, resuena con la idea de Lawrence, quien sostiene la importancia de la relación humana, especialmente la relación entre el hombre y la mujer. Es así próxima al eterno retorno de Nietzsche y a la filosofía del acontecimiento de Deleuze. Sin embargo, entre el pensamiento de Buda y el de Nietzsche, y el de Lawrence y Deleuze hay cuando menos una aguda diferencia. La enseñanza fundamental de Buda es la siguiente. La realidad de este mundo está repleta de sufrimiento, cuya causa es la vacilación del corazón humano, a saber, los deseos y el apego del corazón humano. Buda ve este mundo como metempsicosis, es decir, el ciclo de la vida y la muerte del que es necesario salir hacia el Nirvana, el estado del Despertar. “Al no concebir nada de esta manera, uno no se aferra a nada en este mundo. Al no aferrarse a nada, uno no está agitado. Al no estar agitado, se alcanza personalmente el Nirvana”.¹⁹ Como hemos visto, el budismo del Gran Vehículo ha cambiado esta visión del mundo de Buda, aferrándose al valor de este mundo como metempsicosis. Según esta corriente búdica, podemos alcanzar el Nirvana al mismo tiempo que preservamos nuestro cuerpo. No obstante, en lo que respecta al propio Buda, este mundo sólo es el mundo del sufrimiento, que debe ser negado para huir al Nirvana. Es a esta doctrina a la que Nietzsche y Deleuze se oponen. Según Nietzsche, el Nirvana búdico sólo es la huida nihilista de la vida. La razón por la cual Buda huyó de la vida es que pensaba que nuestra existencia en este mundo no tenía valor: “se piens[a] [...] en la existencia en general, que queda como *no-valiosa en sí* (alejamiento nihilista de la existencia, deseo de la nada o deseo de su «opuesto», de ser-otro, budismo y similares)”.²⁰ Es aquí donde la idea de Buda posee la misma estructura que la del cristianismo: negación de este mundo, afirmación del otro mundo y del alma inmortal. Ahora bien, Nietzsche afirma los deseos en este mundo a riesgo de sufrir. Afirma el afecto e intenta la creación a través de ese sufrimiento. Sólo admite el fenómeno de este mundo y suprime el dualismo entre éste y la realidad más allá, por detrás del fenómeno. Lawrence y Deleuze habrían compartido el trazo grueso de esta idea nietzscheana. En efecto, es esto lo que

¹⁹ *The Connected Discourses of the Buddha. A New Translation of the Samyutta Nikāya*, trad. Bikkhu Bodhi, vol. II, Oxford, The Pali Text Society, 2000, p. 1171. Para este resumen de la filosofía de Buda, nos remitimos también a Yutaka Yuda, *Buddha vs. Nietzsche*, Tokio, Daitō Shuppansha, 2001.

²⁰ Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, II, §21, París, GF Flammarion, 1996, p. 105 [trad. cast. A. S. Pascual, Buenos Aires, Alianza, 2008, p. 118].

está en juego en la lucha de Deleuze. El devenir de Nietzsche y de Deleuze es una variación de la metempsicosis búdica como eterno ciclo de la vida y la muerte, con la diferencia de que Buda la niega mientras que Nietzsche y Deleuze la afirman. En lugar de huir de la metempsicosis como Buda, permanecen en este devenir y luchan.

Sin embargo, en otro capítulo de *Crítica y clínica* Deleuze retoma esta cuestión de la desconfianza hacia Oriente en el contexto de la lucha.²¹ Esta vez se trata de la lucha-contra y la lucha-entre. La última es desarrollada como uno de los caracteres del sistema de la crueldad de Artaud, *contra* el juicio judeocristiano.

Y sin duda la lucha aparece *contra* el juicio, contra sus instancias y sus personajes. Pero, más profundamente, el propio luchador es la lucha, *entre* sus propias partes, entre las fuerzas que subyugan o son subyugadas, entre las potencias que expresan estas relaciones de fuerzas.²²

Según Deleuze, todas las obras de Kafka podrían recibir el título de “descripción de una lucha”: lucha contra el castillo, contra el juicio, contra el padre, contra las novias.

Pero esas luchas exteriores, esas *luchas-contra*, encuentran su justificación en las *luchas-entre* que determinan la composición de las fuerzas en el luchador. Hay que distinguir la lucha contra el Otro y la lucha entre Sí. La lucha-contra trata de destruir o de repeler una fuerza (luchar contra “las potencias diabólicas del porvenir”), pero la lucha-entre trata por el contrario de apoderarse de una fuerza para apropiársela. La lucha-entre es el proceso mediante el cual una fuerza se enriquece, apoderándose de otras fuerzas y sumándose en un nuevo conjunto, en un devenir.²³

Deleuze precisa que el maestro común de Lawrence y de Nietzsche es Heráclito, pensador de la lucha: “todo lo que es bueno procede de una lucha”.²⁴ En este contexto, el pacifismo o la “nada de voluntad” de Oriente son dejados de lado. “Ni Artaud ni Lawrence ni Nietzsche soportan Oriente y su ideal de no-lucha; sus lugares pri-

²¹ Cf. Deleuze, G., “Para acabar de una vez con el juicio”, en CC, pp. 176-189.

²² CC, p. 184.

²³ *Ibidem*.

²⁴ CC, p. 185.

vilegiados son Grecia, Etruria, México, todos los lugares donde las cosas vienen y devienen en el transcurso de una lucha que compone sus fuerzas”.²⁵ Pero al mismo tiempo, en tanto grado más bajo de la voluntad de poder, Deleuze aparta cuidadosamente la guerra o lucha-contraria, que sólo es una voluntad de destrucción, un juicio de Dios que hace de la destrucción algo “justo”. “La lucha por el contrario es esa poderosa vitalidad no orgánica que completa la fuerza con la fuerza, y enriquece aquello de lo que se apodera. El recién nacido presenta esta vitalidad, querer-vivir obstinado, tozudo, indomable, diferente de toda vida orgánica”.²⁶

Nos vemos forzados a admitir la riqueza de la lucha-entre de Deleuze. La lucha deleuziana es la manera de terminar con el juicio. Pero si esta lucha no es otra que la potente vitalidad no-orgánica, ¿acaso ésta no existe en Oriente? Primero que todo, en el budismo no hay un Dios trascendente como el del cristianismo. Ya no hay, por lo tanto, un destino diferido como el de la tradición judeocristiana. Muy por el contrario, en la corriente del budismo del Gran Vehículo podemos distinguir una huella de la filosofía de la inmanencia ya que, según aquella, todos pueden beneficiarse del carácter del Buda en sí mismos. Ciertamente existe el ascetismo búdico, pero algunos pensadores han intentado revisarlo evocando la energía primordial del cuerpo. En efecto, Hakuin, uno de los célebres monjes del budismo zen japonés en el período Edo, ha valorizado el *Naikan-hô* (Método de introspección) que nos da la energía primordial y vital.²⁷ Incluso si no se trata del mismo tipo de lucha que la de Deleuze, al menos no es una no-lucha. Una cierta lucha, no la guerra, existe incluso en el Oriente, con el fin de superarse a sí mismo.

Por otro lado, considerar la nada oriental como pasiva, serena y apacible no parece lo suficientemente molecular. Además del pensamiento búdico existe una antigua filosofía china, uno de cuyos grandes pensadores fue Lao-Tse.* En cierto sentido, la posición de éste es paralela a la de Nietzsche, pues Lao-Tse ha criticado el moralismo de Confucio. Lao-Tse y Nietzsche tienen un punto en común:

los dos apuntan “más allá del bien y del mal”. La tesis principal de Lao-Tse es el no-actuar, a través del cual se puede hacer aparecer el gran movimiento de la naturaleza o del Tao. Este último no es otra cosa que la nada, pero la nada absoluta y afirmativa que supera el dualismo del ser y la nada, a saber, la nada relativa. Nietzsche critica la aspiración búdica a la nada o el Nirvana pasivo, sereno y apacible en tanto nihilismo. Pero lo que Nietzsche ha pensado como la nada oriental sólo es la nada relativa, que es diferente de lo que Lao-Tse había concebido como principio fundamental. Después de Lao-Tse, otro gran pensador chino, Chuang-Tse,* ha desarrollado este pensamiento del Tao. Según Chuang-Tse, Lao-Tse ha concebido la nada como comienzo a partir del cual aparece el ser. Pero si este es el caso, la nada ya no es más absoluta sino relativa respecto del ser, ya que es concebida como algo que tiene un límite respecto de éste. Por esa razón Chuang-Tse ha abandonado la idea de la nada (Tao) como comienzo. Este es simplemente la infinitud.²⁸ Aunque muchos pensadores occidentales así lo crean, la nada (Tao) de Chuang-Tse en tanto infinitud no es un estado pasivo y sereno. Al contrario, al ser la potencia de la naturaleza, el Tao está lleno de energía. La idea de Lao-Tse y Chuang-Tse es abolir el acto voluntario humano a fin de hacer aparecer esta energía infinita del Tao o potencia de la naturaleza como destino. Esta idea de la nada como infinitud o potencia de la naturaleza es completamente diferente de lo que Nietzsche y Deleuze piensan como la nada oriental. Muy por el contrario, podemos incluso acercarla a la potente vitalidad no-orgánica de Deleuze.

El otro punto en común entre Chuang-Tse y Deleuze es que ambos procuran actuar siguiendo la necesidad circunstancial. “Si buscas el sosiego, calma tu hálito; si buscas la entereza de tu espíritu, sigue a tu mente; si buscas obrar rectamente, confíate a la necesidad. Obrar sólo cuando no se puede menos, he ahí el Tao del sabio”.²⁹ El pensamiento crucial de Chuang-Tse es seguir al Tao o la potencia infinita de la naturaleza. Al no tener límites, el Tao es lo Uno que engloba todas las distinciones en este mundo. El hombre realiza las

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ CC, p. 186.

²⁷ Cf. Hakuin, *Yasen Kanna (Entretien sur un bateau nocturne)*, editado por Shun Takayama, Daihōrinkaku, 2008.

* También conocido como Lao Tzu o Laozi.

²⁸ Para este resumen de los pensamientos de Lao-Tse y Chuang-Tse nos remitimos a Miki-saburō Mori, *Lao-tseu, Tchouang-tseu*, Tokio, Kōdansha, 1978.

²⁹ Tchouang-Tseu, *Œuvre complète*, trad. Liou Kia-hway, París, Gallimard/UNESCO, 2007, p. 193 [*Zhuang Zi*, trad. cast. Iñaki Preciado Ydoeta, Barcelona, RBA, 2002, p. 243].

* También conocido como Chuang Tzu o Zhuangzi.

distinciones a través de la palabra.³⁰ Esta idea del Tao se confunde con la afirmación del destino. Ahora bien, en la época de *Lógica del sentido*, Deleuze se acerca asimismo al *Amor fati* al describir la herida de Joë Bousquet. “Ser digno de lo que nos ocurre, esto es, quererlo y desprender de ahí el acontecimiento, hacerse hijo de sus propios acontecimientos”.³¹ Este párrafo deleuziano resuena vivamente con el siguiente pensamiento de Chuang-Tse:

[Muerte y vida, miseria y éxito, sabiduría e ignorancia, etc.] No tienen por qué alborotar la paz interior, ni deben introducirse en la mansión del espíritu. Es menester hacer que éste permanezca en armónico bienestar, y que nunca pierda el contento; hacer que día y noche, de continuo, sea como una primavera para los demás seres. Y así la mente podrá adaptarse y entrar en armonía con el mundo exterior. A eso llamo “entera capacidad”.³²

La tradición judeocristiana ha constituido, con la infinitud de la deuda y la inmortalidad del alma, “la doctrina del juicio”. Según ésta, el destino del hombre está diferido y el verdadero valor se sitúa más allá, mientras que la vida en este mundo es considerada negativamente: hay un criterio superior a la vida. A este juicio que desprecia la vida de este mundo, Deleuze le opone la lucha junto con Spinoza, Nietzsche, Lawrence, Kafka y Artaud. La crítica deleuziana frente al Oriente, al Nirvana de Buda, se realiza en este contexto. El problema colectivo es instaurar, encontrar o reencontrar un máximo de conexiones en este mundo, intensificando una vida.³³ La lucha-entre se realiza con el fin de enriquecer la vida de este mundo y conquistar el alma colectiva. Con la imagen del andrógino de Artaud, Deleuze desarrolla el dualismo monista o la multiplicidad de fusión. La lucha-entre deleuziana está estrechamente unida al combate de Heliogábalo por intermedio de Artaud. En un primer momento, es la lucha entre “dos imágenes del espíritu hecho carne y que lucha con la carne”.³⁴ Luego, participan de ella los dos principios

³⁰ *Ibid.*, p. 41.

³¹ Deleuze, G., *Lógica del sentido*, París, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 175 [trad. cast. M. Morey, Barcelona, Planeta-Agostini, p. 158].

³² Tchouang-Tseu, *op. cit.*, p. 63 [trad. cast., p. 76].

³³ *CC*, p. 76.

³⁴ Artaud, A., *Heliogábalo o el anarquista coronado*, París, Gallimard, 1979, p. 64 [trad. cast. V. Goldstein, Buenos Aires, Argonauta, 2013, p. 59].

de lo masculino y lo femenino. “[Heliogábalo] realiza en sí mismo la identidad de los contrarios, pero no sin esfuerzo, y su pederastia religiosa no tiene otro origen que una lucha obstinada y abstracta entre lo Masculino y lo Femenino”.³⁵ Se trata de la lucha en Heliogábalo “del UNO que se divide permaneciendo UNO. Del hombre que se vuelve mujer y permanece hombre eternamente”.³⁶ Aunque pudiéramos encontrar una lucha para superarse a sí mismo en Oriente, sería difícil buscar allí una lucha de tipo andrógino.

Nos parece que la desconfianza de Deleuze hacia Oriente proviene de la desconfianza hacia la muerte. La visión deleuziana de la muerte estaría ligada al concepto termodinámico de “entropía”, término cuyo original griego significa “transformación”.³⁷ Clausius, físico alemán, ha formalizado el segundo principio de la termodinámica del siguiente modo: “La entropía del universo se orienta hacia un cierto valor máximo (ley de aumento de la entropía)”.³⁸ Se trata de una presentación de la imagen del universo en la cual los procesos irreversibles de un sistema aislado prosiguen hasta el estado de equilibrio termodinámico. En la filosofía de Deleuze, este movimiento termodinámico es paralelo a la actualización de lo virtual hasta su nivel más bajo. La contra-efectuación es concebida a fin de resistir este movimiento de actualización hacia el estado de equilibrio. Deleuze piensa que el momento de creación siempre es en un estado de desequilibrio. La muerte, por el contrario, es considerada el estado de equilibrio, al cual habría superpuesto este concepto escatológico de la termodinámica. Con esta visión de la muerte, Deleuze intenta practicar su dualismo monista o multiplicidad de fusión para la vida y la muerte, extrayendo el concepto de “vida no-orgánica”. Sin embargo, en relación a este par de la vida y la muerte, la fusión deleuziana no parece funcionar. Una de las razones es quizá que todos los filósofos y escritores que Deleuze invoca (Spinoza, Nietzsche, Lawrence, Kafka, Artaud) y el mismo Deleuze son defensores de la vida. El Zaratustra de Nietzsche es el abogado de la vida y del

³⁵ *Ibid.*, p. 67 [trad. cast. p. 62].

³⁶ *Ibid.*, p. 95. [trad. cast. p. 88].

³⁷ Cf. Deleuze, G., *Lógica del sentido*, *op. cit.*, p. 134.

³⁸ Cf. la entrada “entropía” en *Tetsugaku Shisô Jiten* (Diccionario de filosofía y pensamiento), *op. cit.*, p. 173.

dolor.³⁹ Es la filosofía de una vida que intenta superar la muerte intensificando al máximo su propia potencia. Deleuze ha conceptualizado bien la muerte como acontecimiento. Pero, ¿no es la vida, para él, preponderante en relación a la muerte? En *¿Qué es la filosofía?* Deleuze dice que los libros de filosofía son la resistencia a la muerte. “[Los libros de filosofía y las obras de arte] tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente”.⁴⁰ Es cierto que afirma que incluso la muerte puede devenir un flujo.⁴¹ Así alude Nietzsche a la afirmación de la muerte: “«El valor de la vida»; pero la vida es un caso particular, hay que justificar toda existencia y *no* sólo la vida”.⁴² Sin embargo, parece haber una vacilación en estas alusiones. Si la filosofía de Deleuze es la de la metamorfosis y la transformación, ¿no podría simplemente afirmar la muerte, o bien a la vez la vida y la muerte?

Ahora bien, el pensamiento de Chuang-Tse constituye dicha filosofía al afirmar simultáneamente la vida y la muerte.

Los hombres verdaderos de la antigüedad no conocían ni el amor a la vida ni el horror a la muerte. Ni se holgaban de haber nacido, ni dejaban de aceptar su muerte. [...] Aceptaban alegres lo que les venía [la vida], y cuando algo perdían teníanlo por retorno.⁴³

En Occidente, la filosofía de Marco Aurelio está en sintonía con este pensamiento de Chuang-Tse:

Aún en el caso de precisar desprenderse de él [del intervalo de tiempo en que el cuerpo va a vivir unido al alma], se irá tan resueltamente como si fuera a emprender cualquier otra de las tareas que pueden ejecutarse con discreción y decoro. [...] [Si] velas por la pureza de tu dios, como si fuera ya preciso restituirlo, [...] vivirás feliz.⁴⁴

Otro estoico, Epicteto, dice así: “Lo que puedo, sólo eso hago. Me ahogo sin miedo, sin gritar ni reclamar a la divinidad, sino sabiendo que lo que nace también ha de morir”.⁴⁵

La lucha-entre de Deleuze es muy rica. Es la filosofía para defender y enriquecer una vida instaurando un máximo de conexiones en este mundo. Sin embargo, al mismo tiempo que preservamos esta lucha deleuziana, podemos afirmar o aceptar la muerte, a semejanza de estos antiguos filósofos. Podemos proseguir la lucha sin aferrarnos a ella. “Es difícil mezclar y ensamblar el interés del que se siente afectado por las materias y el equilibrio del indiferente, pero no imposible”.⁴⁶ Para ello es necesario, como hizo Deleuze, abandonar la existencia del alma inmortal, pues en tanto creemos en ella estamos obligados a aferrarnos obstinadamente a la vida. Deleuze dice que la lucha-entre se hace para conquistar el alma. No el alma inmortal, sino “el alma mortal”.⁴⁷ “Cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo”.⁴⁸ El alma y el cuerpo hacen uno. Incluso si el alma es mortal, es nómada, al deambular sin cesar entre lo actual y lo virtual. En este sentido, Oriente no parece estar tan lejos como le parecería a Deleuze.

³⁹ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, III, “El convaleciente”, §1, París, GF Flammarion, 1996, p. 270 [trad. cast. A. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 2007].

⁴⁰ Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, París, Les Éditions de Minuit, 1991, p. 105 [trad. cast. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 111].

⁴¹ CC, p. 68.

⁴² Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, otoño de 1887, 9 (13), París, Gallimard, 1976, t. 13, p. 23 [trad. cast. J. L. Vermal y J. B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2008, vol. 4, p. 238].

⁴³ Tchouang-tseu, *op. cit.*, pp. 66-67 [trad. cast. p. 80].

⁴⁴ Marco Aurelio, *Meditaciones*, en *Les Stoïciens*, París, Pléiade, Gallimard, 1962, pp. 1155-


1157 [trad. cast. R. Bach Pellicer, Madrid, Gredos, 1977, pp. 75-77].

⁴⁵ Epicteto, *Disertaciones*, en *Les Stoïciens*, *op. cit.*, p. 891 [trad. cast. P. Ortiz García, Madrid, Gredos, 1993, p. 169].

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, I, §12, París, Le Livre de Poche, 2012, p. 69 [trad. cast. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2007, p. 36].

⁴⁸ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, p. 72 [trad. cast. p. 60].

A large, dark, monochromatic portrait of Gottfried Wilhelm Leibniz serves as the background for the left page. He is shown from the chest up, looking slightly to the right with a thoughtful expression.

Leibniz lector de la *Ética*: el papel de Spinoza en la reforma leibniziana de la noción de sustancia

RODOLFO FAZIO

Recibido el 13 de marzo de 2016 – Aceptado el 15 de mayo de 2016
Ideas, N°3 (Julio 2016, pp 86-108)

Rodolfo Fazio es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y ayudante de Filosofía Moderna en la misma institución. Su principal área de investigación es la filosofía del siglo XVII, en especial estudia temas de metafísica y filosofía natural en Leibniz. Ha sido becario de la Universidad de Buenos Aires, del CONICET y del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) en el Leibniz-Forschungsstelle de la Universidad de Münster.

RESUMEN: En el presente trabajo analizamos la posible influencia de la noción spinozista de sustancia en el desarrollo de la metafísica de Leibniz. Luego de exponer el contexto en el que el filósofo alemán accede a la *Ética demostrada según el orden geométrico* y su evaluación general de la misma, presentamos esquemáticamente los cambios en la comprensión leibniziana de la sustancia y argumentamos que, a pesar de los reparos particulares que Leibniz hace a la definición de Spinoza, el modo en que este último comprende la actividad de la sustancia tiene repercusiones en la metafísica del primero y constituye un punto de contacto entre sus sistemas filosóficos.

PALABRAS CLAVES: Leibniz, Spinoza, sustancia, acción.

ABSTRACT: In this paper I analyze the possible influence of Spinoza's notion of substance in the development of Leibniz's metaphysics. First, I examine the context in which Leibniz reads the *Ethics Demonstrated in Geometrical Order* and his general evaluation of this work. Then I examine the changes in Leibniz's notion of substance and I claim that, although his particular critiques to Spinoza's definition, the way in which the latter understands the activity of the substance has repercussions in the metaphysics of the former and rises as a point of contact between their philosophical systems.

KEY WORDS: Leibniz, Spinoza, substance, action.

La relación entre Leibniz y Spinoza es un tema que ha fascinado y desorientado a los exégetas en los últimos siglos: la radical oposición que a primera vista se percibe en sus sistemas contrasta con un parecido primigenio difícil de precisar. Esta tensión se espeja en las dispares lecturas que se han propuesto sobre su vínculo a lo largo de la historia. De hecho, los intérpretes han barrido de modo ordenado todas las variantes hermenéuticas. Los estudios de principios del siglo XX argumentaron a favor de una influencia directa de Spinoza en la metafísica de Leibniz o, desde una perspectiva más moderada, plantearon que durante algunos años el alemán estuvo cercano a los spinozistas.¹ En contraste con este juicio, las interpre-

¹ La primera lectura puede encontrarse en intérpretes como Brunschvicg y Russell. Brunschvicg sostiene que “Leibniz, al momento de su primer contacto con la filosofía de Spinoza, entre 1675 y 1677, no tiene un sistema metafísico” (Brunschvicg, L., *Spinoza et ses contemporaines*, Felix Alcan, Paris, 1923, p. 378, la traducción es nuestra) y que “hizo de la noción spinozista de sustancia el punto de partida de su doctrina” (*Ibid.*, p. 388). Russell, por su parte, sostiene que “Leibniz tiende con una suave alteración de fraseolo-

taciones subsiguientes tuvieron por objeto fundamental poner en jaque cualquier relación entre sus propuestas; en este sentido, buscaron probar la independencia de las tesis de Leibniz e incluso su rechazo continuo al spinozismo.² Del mismo lado del espectro otros autores han sostenido que Spinoza sólo constituyó una influencia negativa en la formación de la metafísica leibniziana: aparecería en ella como la sombra determinista que refleja el cartesianismo imperante a combatir.³ Las lecturas contemporáneas adoptan, empero, una postura intermedia. Sin cuestionar la independencia de la filosofía primera de Leibniz, buscan revalidar la tesis acerca de un “período amistoso” durante su primer contacto con la ontología spinozista, a saber, entre 1675 y 1676.⁴

gía a adoptar la posición de Spinoza” (Russell, B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, John Dickens and Co., Northampton, 1900, p. 5, la traducción es nuestra). Ludwig Stein fue quien propuso por primera vez que, aun cuando el sistema maduro de Leibniz es opuesto al de Spinoza, entre 1676 y 1679 puede identificarse un período amistoso durante el cual el alemán adopta por un tiempo breve algunas tesis spinozistas (cf. Stein, *Leibniz und Spinoza*, G. Reimer, Berlin, 1890, pp. 60-110).

² Friedmann sostiene que la metafísica del período juvenil de Leibniz, previa a su contacto con las tesis de Spinoza, contienen ya *in nuce* sus tesis maduras y, asimismo, que ambos filósofos son “un ejemplo incomparable de tesis y antítesis en la dialéctica de la historia de la filosofía” (Friedmann, G., *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, Paris, 1946, p. 35, la traducción es nuestra). Parkinson continúa esta idea de un modo incluso más radical, al argumentar que no hay ningún momento de cercanía al spinozismo, ni siquiera en los años parisinos (1672-1676): “no hay razón para suponer que Leibniz estuvo atraído por la filosofía de Spinoza durante su estancia en París, por el contrario, su filosofía fue opuesta al panteísmo y determinismo” (Parkinson, G. H. R., “Leibniz’s Paris Writing in Relation to Spinoza” en *Leibniz a Paris (1672-1676)*. *Studia Leibnitiana Supplementa* 18:2, Felix Steiner Verlag, Wiesbaden, 1978, pp. 73-89, la traducción es nuestra). Cf. también, Parkinson, G. H. R., “Leibniz’s *De Summa Rerum*: a Systematic Approach” en *Studia Leibnitiana* 18:2, 1986, pp. 132-151. Brown y Mercer continúan esta línea interpretativa. Cf. Brown, S., “The proto-Monadology of the *De Summa Rerum*” en S. Brown, *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-1676)*, Kluwer, Dordrecht, 1999, pp. 263-288, y Mercer, Ch., *Leibniz’s Metaphysics: its origin and development*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pp. 427-460.

³ Esta tesis es afirmada por primera vez por Ortega y Gasset en las breves palabras que le dedica a la relación entre ambos filósofos: “Se trata de una de las mayores luchas íntimas por las que debió pasar Leibniz en su juventud. El racionalismo no puede admitir que algo sea sin razón determinante de su ser: es determinismo. Esto impone al racionalismo una doctrina modal tiranizada por el modo de la necesidad. Si nada es sin razón, todo lo que es está necesitado por la razón que lo determina [...] Leibniz encontró este racionalismo, este determinismo, en la forma radical que Spinoza le había dado. La influencia no consistió en que fuese nunca spinozista, sino al revés, en los esfuerzos que Spinoza le obligó para no serlo”. Ortega y Gasset, J., *La idea de principio en Leibniz*, Emecé editores, Buenos Aires, 1947, pp. 428-429. Aun cuando esta idea se encuentra también en Friedmann, es Bouveresse quien se refiere al impacto de Spinoza en Leibniz fundamentalmente como una “influencia negativa”. Cf. Bouveresse, R., *Spinoza et Leibniz. L’idée d’animisme universel*, Vrin, Paris, 1992, p. 220.

⁴ En la actualidad un gran número de intérpretes han retomado la idea de un “perío-

do amistoso” entre los sistemas de Leibniz y Spinoza. En particular, la cercanía entre ellos se evidencia en los escritos leibnizianos de 1675-1676, especialmente, en el tratamiento que allí realiza de las nociones de Dios, el paralelismo, la extensión, los mundos posibles y el panteísmo; cf. Adams, R. M., *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, Oxford, 1994, pp. 113-134; Goldenbaum, U., “qui ex conceptu Extensionis secundum tuas meditationes varietas rerum a priori possit ostendi?": Noch einmal zu Leibniz, Spinoza und Tschirnhaus” en *VI Internationaler Leibniz-Kongress: Leibniz und Europa*, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, Hannover, 1994, pp. 266-275; cf. Kulstad, M., “Did Leibniz incline toward Monistic Pantheism in 1676?” en *VI Internationaler Leibniz-Kongress: Leibniz und Europa*, op. cit., pp. 424-428; Kulstad, M., “Leibniz’s *De Summa Rerum*. The Origin of the Variety of Things, in Connection with the Spinoza-Tschirnhaus Correspondence” en F. Nef et. D. Berlioz (eds.), *L’Actualité de Leibniz: les deux labyrinthes* en *Studia Leibnitiana Supplementa* 34, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1999, pp. 69-89; Kulstad, M., “Leibniz, Spinoza and Tschirnhaus: multiple Worlds, Possible Worlds” en S. Brown (ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-1676)*, Kluwer, Dordrecht, 1999, pp. 245-262; Laerke, M., *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d’une opposition complexe*, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2008, pp. 439-558.

⁵ Se cita la *Ética* de la siguiente edición: Spinoza, B., *Opera*, ed. C. Gebhardt, 4 tomos, Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1925 (se cita como E seguido por un número romano que indica la parte correspondiente y se utiliza a continuación *def.*, *ax.*, *P* o *Esc.* para referir a las definiciones, axioma, proposiciones o escolios respectivamente, indicando en cada caso su referencia en números arábigos). Los textos de Leibniz se citan de las siguientes ediciones: Leibniz, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, Hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Wissenschaften in Göttingen, Akademie Verlag, Darmstadt-Leipzig-Berlin, 1923-sig. (se cita como A seguido por un número romano que indica la serie y los siguientes números arábigos refieren al tomo y las páginas); Leibniz, G. W., *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Wiedeman Buchhandlung, Berlín, 1875-1890 (se cita como GP seguido por el tomo en números romanos y las páginas en números arábigos).

1. Leibniz tras la metafísica de Spinoza: la evaluación general de la *Ética*

Leibniz entra en contacto por primera vez con la metafísica spinozista durante sus dos últimos años en París (1675-1676).⁶ En particular, el alemán se sirve de tres fuentes para reconstruir la ontología del holandés: las conversaciones que mantiene con Tschirnhaus,⁷ la carta de Spinoza a Meyer que trata sobre el infinito –a la que accede por medio de Schuller–⁸ y las tres cartas de Spinoza a Oldenburg.⁹ En estos años Leibniz también muestra un gran interés por hacerse con una copia de la *Ética*, la cual, si bien no se había publicado, ya circulaba entre algunos amigos de Spinoza. Aun cuando la base textual no alcanza para determinar de modo definitivo si Tschirnhaus le facilitó o no una copia de la *Ética* a Leibniz, los comentarios y textos leibnizianos del período no parecen manifestar un conocimiento directo de la obra spinozista, sino sólo un acceso mediado a partir de las fuentes antes enumeradas.¹⁰ Una característica particular de este primer contacto con la metafísica de Spinoza es la repercusión inmediata que tiene en los escritos leibnizianos del período. En efecto, durante sus últimos años en la capital francesa Leibniz redacta una serie de textos, reunidos bajo el título *De*

summa rerum (1675-1676),¹¹ donde muestra una tendencia a abordar temas de la agenda spinozista. En estos escritos Leibniz considera la idea de que la filosofía ha de comenzar por Dios y adopta la definición spinozista, se pregunta si el alma es la idea del cuerpo,¹² analiza la relación entre los atributos divinos y sus modos,¹³ reconoce que el pensamiento y la extensión son ejemplos de tales atributos¹⁴ e incluso llega a considerar que las creaturas se distinguen sólo modalmente y que Dios es la única sustancia.¹⁵ Ahora bien, a la hora de evaluar la posible influencia real de Spinoza en la metafísica leibniziana estos textos no son de gran utilidad, pues, tal como se refleja en la lectura de ellos, Leibniz no tiene un conocimiento preciso de las tesis de Spinoza y la cercanía con el holandés mayormente no es más que terminológica.

A comienzos de 1678 Leibniz accede de manera completa y directa a la metafísica de Spinoza al hacerse con una copia de la *Ética*, publicada en 1677, la cual lee y anota en menos de un mes. El primer comentario sobre ella se encuentra en una carta a Justel de febrero de 1678, donde resumen su opinión de la obra en estos términos:

Las obras póstumas de Spinoza han sido finalmente publicadas. La parte más considerable es la *Ética*, compuesta de cin-

⁶ La lectura del *Tractatus theologico-politicus* constituye el primer contacto que Leibniz tiene con la filosofía de Spinoza y, asimismo, evidencia un primer punto de distancia entre ellos. Las pocas referencias al texto que pueden encontrarse en los textos juveniles son fundamentalmente críticas. De hecho, Leibniz se limita a adherir a la posición que Jakob Thomasius desarrollara en *Adversus anonymum, de libertate philosophandi*, texto en el cual se realiza una crítica al tratado de Spinoza. En armonía con quien fuera su maestro en Leipzig, la primera mención al escrito spinozista se encuentra en una carta de Leibniz del 3 de octubre de 1670, donde lo caracteriza como “un libro intolerablemente licencioso” (A II, 1, 106) y lo relaciona con las tesis hobbesianas. Cabe subrayar que en una primera instancia Leibniz desconoce incluso quien es el autor de la obra. Recién lo conocerá en 1671, cuando Johann Georg Graevius le escriba que “ese libro sumamente pestilente, cuyo título es *Discursus Theologico Politicus*, [...] se dice que tiene por autor a un judío de nombre Spinoza que fue recientemente excomulgado a causa de sus opiniones monstruosas” (A I, 1, 142). Leibniz vuelve a leer en 1675-1676 el tratado y realiza una serie de apuntes al mismo (cf. A VI, 3, 248-275). Sin ingresar en las tesis políticas y teológicas que Leibniz objeta de Spinoza, nos interesa únicamente subrayar que Leibniz se aparta de las tesis spinozistas. Sobre esta cuestión, cf. Laerke, *op. cit.*, pp. 93-116.

⁷ Cf. A VI, 3, 380-385.

⁸ Cf. A VI, 3, 275-282.

⁹ Cf. A VI, 3, 364-371.

¹⁰ En este punto seguimos las conclusiones de Laerke, *op. cit.*, pp. 361-366.

¹¹ Entre diciembre de 1675 y diciembre de 1676 Leibniz redacta una serie de escritos que la edición académica, siguiendo una propuesta del propio Leibniz (cf. A VI, 3, 472), agrupa bajo el nombre *De summa rerum*. El título sugerido por Leibniz en febrero de 1676 para la serie de escritos que tenía en mente es *Elementa philosophiae arcanae, de summa rerum*. El conjunto de textos no tiene una clara unidad. En ellos se abordan temas que van desde la prueba ontológica hasta cuestiones de filosofía natural (A VI, 3, 461-588). Respecto de la expresión *De summa rerum*, Parkinson señala la siguiente ambigüedad: se utiliza para referirse tanto a la *totalidad de las cosas* (cf. A VI, 3, 146 y 583) como al *ser supremo* (A VI, 3, 475-476). Cf. Parkinson, G. H. R., “Introduction” en Leibniz, G. W., *De Summa Rerum. Metaphysical Papers 1675-1676*, trad. G. H. R. Parkinson, Yale University Press, New Haven/London, 1992, pp. xiii-xiv. Sin embargo, tal como indica Parkinson, durante 1676 tiene principalmente la segunda acepción y ese es el sentido que Leibniz le otorga al proponer el título: *Sobre el ser supremo* o, en clave spinozista, *De Deo*. Preferimos, no obstante, mantener el nombre del escrito en idioma original.

¹² Leibniz se pregunta, en efecto, “¿es la mente la idea del cuerpo?” (A VI, 3, 518).

¹³ Esta cuestión se aborda en los escritos *De formis seu attributis Dei* (1676) (A VI, 3, 513-514) y *De origine rerum ex formis* (1676) (A VI, 3, 517-522).

¹⁴ “Todo atributo solamente afirmativo es infinito [...]. Los atributos afirmativos primeros son necesariamente muchos [...]; por ejemplo, el pensamiento y la extensión” (A VI, 3, 573).

¹⁵ “La esencia de todas las cosas es la misma y las cosas difieren sólo modalmente [...]. Se sigue que ninguna cosa realmente difiere de otra, sino que todas las cosas son una” (A VI, 3, 573).

co tratados, *de Deo, mente, affectibus, servitute humana seu de affectuum viribus, libertate humana seu de potentia intellectus*. Encuentro muchos bellos pensamientos conformes a los míos, como lo saben algunos de mis amigos que también lo son de Spinoza. Pero también tiene paradojas que no encuentro ni verosímiles ni plausibles. Por ejemplo, *que hay una sola sustancia, Dios, que las criaturas son modos o accidentes de Dios; que nuestro espíritu no percibe nada luego de esta vida; que Dios piensa pero sin embargo no tiene ni entendimiento ni voluntad; que todas las cosas suceden por una necesidad fatal; que Dios no actúa según fines sino sólo según cierta necesidad de la naturaleza; he aquí un discurso que no tiene en cuenta ni la providencia ni la inmortalidad*. Considero este libro peligroso para quienes se tomen el esfuerzo de profundizar en él, porque los otros ni siquiera lo entenderán.¹⁶

Además de estos comentarios generales, las notas y apuntes que Leibniz hace de la *Ética* constituyen el material más adecuado para evaluar el impacto de la metafísica de Spinoza en su filosofía.¹⁷

Los apuntes a la *Ética* reflejan cierta decepción por parte de Leibniz. En efecto, los comentarios abundan en críticas, tales como la oscuridad de las definiciones, el uso equívoco de términos, la caída en paralogismos en las demostraciones o directamente en errores.¹⁸ Leibniz considera que el primer problema que afecta a la obra es su falta de rigurosidad demostrativa: “ciertamente Spinoza no es un gran maestro en el arte de demostrar”,¹⁹ lo cual se explicaría porque “no tenía más que un conocimiento mediocre del análisis y de la geometría”.²⁰ En efecto, Leibniz juzga que Spinoza, por no contar con una formación en matemática, en muchas ocasiones se queda en la mera forma expositiva, cuando la rigurosidad de una prueba

no depende de ello, sino de su forma lógica. Asimismo, el filósofo alemán cree que esta falta es más grave en metafísica que en otras disciplinas:

Spinoza comete a veces paralogismos, lo que sucede porque se aleja de la rigurosidad de la demostración. Estoy convencido de que es útil apartarse de ese rigor en geometría, porque en ella es fácil precaverse de los errores, pero en metafísica y en ética considero que es necesario mantener la mayor rigurosidad en la demostración, porque allí nos equivocamos fácilmente.²¹ Dado que en metafísica no tenemos la ventaja de las matemáticas, que pueden fijar las ideas con figuras, es necesario suplirlo con el rigor en el razonamiento, el cual no puede obtenerse en estos asuntos más que manteniendo la forma lógica. Eso es lo que observé y subrayé más de una vez en Descartes y Spinoza, quienes, alejándose del rigor de la forma en sus pretendidas demostraciones metafísicas, caen en paralogismos.²²

Más allá de las posibles falencias de Spinoza a la hora de demostrar –tema sobre el que no ingresaremos–, hay una cuestión de mayor relevancia para Leibniz, a saber, que en verdad el *more geometrico* no sólo no es apropiado para la metafísica, sino que en verdad también podría ser peligroso.

En sus años de juventud Leibniz consideró junto con otros modernos que el *more geometrico* podría ayudar a reencauzar a la metafísica en la senda segura de la ciencia. Aun observando que ello podría conducir a ciertas conclusiones impías, él mismo confiesa haber aceptado tal riesgo debido a los grandes beneficios que prometía la aplicación del método geométrico. Tal como confiesa en el opúsculo parisino *De vera methodo philosophiae et theologiae* (1673-1675): “Consideraba que ese trabajo era útil por más que observaba que en el ánimo de los hombres aumentaban las opiniones peligrosas, nacidas de la máscara matemática de una falsa filosofía”.²³ Sin embargo, desde el período parisino (1672-1676) en adelante Leibniz cambia de parecer y evalúa de modo crítico el uso que los modernos han hecho del *more geometrico*. Pero, ¿cuál es el problema que percibe en este modo de exposición? En principio, y

¹⁶ Cf. A II, 1, 393. Un resumen similar puede encontrarse también en una carta a Placcius (cf. A II, 1, 593).

¹⁷ Cf. A VI, 4, 1764-1777.

¹⁸ Laerke enumera de modo ordenado las distintas críticas que Leibniz realiza a la *Ética*. Cf. Laerke, *op. cit.*, pp. 583-584.

¹⁹ A VI, 4, 1774, comentario a *EI P25*. “Es para adornar con un aparejo vano que se recurre al resto, con el fin de darle el semblante de una demostración. Los razonamientos de este género son sólo comunes entre quienes no poseen el verdadero arte de la demostración” (A VI, 4, 1773, comentario a *EI P20*). En la misma línea, Leibniz comenta a Huygens en una carta de 1679: “Me gustaría saber si habéis leído con atención el libro de Spinoza; me parece que sus pretendidas demostraciones no son muy exactas” (A III, 2, 909).

²⁰ A II, 1, 394.

²¹ A II, 1, 413, carta a Tschirnhaus de mayo de 1678.

²² GP III, 592, carta a Bourguet de 1716.

²³ A VI, 3, 156.

como ya hemos indicado, Leibniz considera que la utilización del modelo de Euclides, a pesar de su apariencia matemática, no salvaguarda necesariamente la rigurosidad argumentativa.²⁴ Por otra parte, en el caso particular de la metafísica el problema es aún más grave. En *De vera methodo philosophiae et theologiae*, Leibniz evalúa críticamente la metodología escolástica así como también los intentos de los filósofos modernos de subsanarla revistiendo a la metafísica de ropaje matemático. En línea con los modernos, Leibniz juzga que el fracaso del método de la escolástica se evidencia en el hecho de que no condujo sino a interminables debates entre las partes. Sin embargo, considera que el *more geometrico* no es el remedio adecuado. En *De vera methodo philosophiae et theologiae* declara:

Existen quienes piensan que el rigor matemático no tiene lugar por fuera de las ciencias que vulgarmente se llaman matemáticas. Pero ellos ignoran que es lo mismo escribir matemáticamente que razonar formalmente, como dicen los lógicos [...]. De hecho, los escolásticos trabajaron con un único vicio, pues, aunque razonaron la mayor parte del tiempo con suficiente orden o, como digo, matemáticamente, dejaron el uso de las palabras a lo incierto. De allí que en lugar de una única definición había muchas definiciones, en lugar de una demostración sólida había muchas argucias nacidas de ambas partes.²⁵

Leibniz considera que el problema de la escolástica no yace en la falta de rigor matemático, tal como juzgaran los modernos, sino en una cuestión más fundamental, a saber, el punto de partida de sus pruebas: las definiciones. Y el *more geometrico*, a pesar de ofrecer una mayor apariencia de rigurosidad, no alcanza para subsanar la dificultad.

El problema general que Leibniz encuentra en el modelo geométrico de exposición consiste en que allí se toman las definiciones como punto de partida y, a partir de ellas, comienza a construirse deductivamente el edificio de la metafísica. Sin embargo, el desafío

primero de esta disciplina no es sino *establecer* las definiciones. En efecto, Leibniz considera que la dificultad no radica en demostrar qué es lo que se sigue, por ejemplo, de la definición de sustancia, sino en determinar qué es la sustancia. Para esta cuestión el método geométrico, empero, no constituye una herramienta apropiada y, por ello, no alcanza para remediar el problema de la escolástica, sino que sólo lo esconde bajo una aparente mayor rigurosidad. En el marco general de esta lectura crítica Leibniz analiza tanto las definiciones como las proposiciones ofrecidas en la *Ética*. En los próximos apartados nos abocaremos a un caso particular: la definición de sustancia.

2. La noción de sustancia en Leibniz: de la juventud a la madurez

A fin de evaluar la posible influencia de la *Ética* en la noción leibniziana de sustancia, en el presente apartado expondremos un esquema general de la posición de Leibniz sobre el tema. En principio, conviene notar tres características que lo separan de Spinoza. En primer lugar, a diferencia de otros modernos Leibniz revaloriza la metafísica escolástica. Aun cuando piensa que es necesario introducir reformas en ella, juzga que los escolásticos han dejado muchas reflexiones que deben ser tenidas en cuenta por los nuevos filósofos. La noción de sustancia es una de las nociones a rescatar, lo que se evidencia en el hecho de que Leibniz toma como punto de partida para sus investigaciones la definición escolástica de la sustancia como *sustrato de acciones*. En segundo lugar, la metafísica leibniziana se ordena en clave de *sujeto-predicado*. En este punto nuevamente se muestra más cercano a los esquemas escolásticos, que piensan la sustancia en general como un sujeto o sustrato en el que inhieren distintos predicados y, en especial, como un sujeto común que persiste a los cambios de predicados. En tercer lugar, esta noción sufre modificaciones a lo largo de la vida de Leibniz. En líneas generales pueden identificarse dos momentos en el desarrollo del concepto: desde su juventud hasta el final de su estancia en París en 1676, esto es, antes de su lectura de la *Ética*, y desde 1679 en adelante. Cabe subrayar que la definición de sustancia como sustrato de acciones es común a ambos períodos, pero, no obstante, hay cambios en el modo de comprenderla.

²⁴ En este punto Laerke recuerda que Leibniz juzga necesario mantener la rigurosidad, pero sin atender tanto a la forma, pues conviene presentarla de modo comprensible (cf. Laerke, *op. cit.*, p. 588). En este sentido Leibniz declara: “Yo nunca escribo filosofía si no la trato con definiciones y axiomas, aunque no siempre le dé ese aire matemático que repele a los hombres, porque es necesario hablar familiarmente para ser leído por las personas comunes” (GP III, 302).

²⁵ A VI, 3, 156.

Las primeras reflexiones leibnizianas acerca de la sustancia se encuentran en *De transubstantiatione* (1668).²⁶ Al comienzo de la obra Leibniz se dedica a esclarecer dicha noción:

[1] *Sustancia* es el ente subsistente por sí. [2] *Ente subsistente por sí* es lo que tiene el principio de acción en sí. En efecto, el ente subsistente por sí o esta o aquella sustancia asumida en el individuo es el sustrato (*suppositum*) (los escolásticos, en efecto, tenían la costumbre de definir el sustrato como lo que tiene el principio de acción en sí o actúa). Por lo tanto, el ente por sí subsistente tiene el principio de acción en sí. Q. E. D.²⁷

Leibniz adopta una definición escolástica de la sustancia sin ofrecer mayor argumentación a favor de la misma ni especificar las razones de ello. Por el contrario, se limita a afirmar simplemente que la sustancia es el ente subsistente por sí, esto es, un *sustrato de acciones*. Esta definición no sólo se encuentra en el período juvenil, sino que también se mantiene en los años de madurez.²⁸ Ahora bien, lo que separa a un período del otro radica en cómo se entiende la definición, en particular, cómo piensa Leibniz el concepto de *acción*.

A pesar de la centralidad que la noción de acción tiene en la metafísica leibniziana, ella no ha sido estudiada en detalle por los intérpretes contemporáneos.²⁹ La falta de interés por el tema puede explicarse por el hecho de que Leibniz la supone en sus escritos sin ofrecer mayores reflexiones al respecto. A pesar de estas limitaciones, tanto en los escritos juveniles como en los maduros hay referencias que permiten comprender qué entiende por acción en ellos. Comencemos por el período juvenil. En la *Vorarbeiten zur Character-*

istica Universalis (1671/72) presenta la siguiente definición: “Acción es el estado de algo al que se sigue el cambio [*mutatio*] de otro”.³⁰ En el *Pacidius Philaleti* (1676) Leibniz explica cómo ha de entenderse el cambio:

[el cambio] es el contacto o agregado de dos estados opuestos, pero no un tipo de ente distinto de la cualidad o del estado mismo ni es un estado medio o tránsito de la potencia al acto o de la privación a la forma, tal como se conciben vulgarmente el cambio y el movimiento.³¹

Leibniz rechaza que el cambio consista en una tercera instancia distinta a los dos estados que inhieren en un sujeto, sino que en verdad se trata de la sola yuxtaposición de estados contrarios, los cuales se entienden en clave de predicados.³² De este modo, el filósofo alemán se aleja con ello de la interpretación del cambio en clave escolástica de potencia y acto, mostrando en este caso su filiación con la filosofía moderna.

A fin de que pueda hablarse propiamente de una acción no alcanza con definirla como el solo agregado de estados contrarios, sino que ellos han de guardar una relación particular. En efecto, Leibniz concibe la acción como un estado que es *causa* de otro. Ahora bien, en los escritos juveniles la relación causal entre los distintos predicados se concibe de un modo particular. Esto mismo se explicita en la definición de *causa* que ofrece en la *Vorarbeiten zur Characteristica Universalis*:

Causa es según la opinión común de los hombres eso que si no preexistiera, otra cosa no existiría. Pero, ¿qué sucede si son producidas en el mismo momento, tal como la acción y pasión? Sin embargo, la acción será primera por naturaleza. Pero, ¿por qué esto es así? Es primero por naturaleza, aunque no en el tiempo, cualquier cosa que comienza primera a otra aunque sean igualmente absolutas. Sin embargo, esto debe examinarse con mayor precisión en otro lugar. Pero mejor, primero por naturaleza es cuando en el momento de la producción aunque se obstruya a uno se hace nada a menos que se obstruya al otro. De este modo, nos esforzamos en vano en eliminar la sombra a menos que se

²⁶ Para un estudio particular de *De transubstantiatione*, cf. Mercer, Ch., *op. cit.*, pp. 82-89.

²⁷ A VI, 1, 508.

²⁸ Cf. A VI, 4, 1540

²⁹ Exégetas como Mercer presentan algunas reflexiones vinculadas a la actividad de la sustancia en el período juvenil, pero únicamente en relación con la introducción del conato hacia 1670-1671 y a fin de establecer las posibles diferencias que ello implica respecto de la comprensión de la sustancia en los años anteriores (1668-1669). Sin embargo, no ofrece ningún estudio del problema general de qué entiende Leibniz por *acción*, noción que abarca no sólo a la mente, sino también al cuerpo e incluso a Dios mismo, quien ya en estos años se piensa como el único sustrato que actúa y no padece. Cf. Mercer, *op. cit.*, pp. 157-166. Respecto del concepto de acción en los años post-parisinos, Schneider lo analiza a la luz de algunas diferencias con el período parisino; sin embargo, no hay consideraciones acerca de los escritos leibnizianos previos a su estancia en París. Cf. Schneider, M., “Denken und Handeln der Monade. Leibniz’ Begründung der Subjektivität” en *Studia Leibnitiana*, 30 (1), 1998, pp. 68-82.

³⁰ A VI, 2, 489.

³¹ A VI, 3, 541.

³² En escritos posteriores explicita esto mismo: “el estado es el atributo mutable” (A VI, 4, 392).

remueva quien da sombra. Por lo tanto, la causa es primera por naturaleza.³³

Leibniz rechaza que una relación causal se defina en función del orden temporal, pues la causa y el efecto pueden darse de modo simultáneo, como sucede, a su juicio, en el caso de la sombra y aquel que la genera. Por el contrario, la causa se piensa como un estado que tiene prioridad lógica frente a otro, esto es, un elemento sin el cual la otra cosa no existiría. En este sentido el filósofo alemán sigue de cerca el concepto hobbesiano de causa *sine qua non* utilizado en el *De corpore*.³⁴ De este modo, hasta 1676 Leibniz afirma que la acción no es sino la yuxtaposición de estados contrarios que guardan una relación de prioridad lógica. Esta particularidad, como veremos, es de gran relevancia a la hora de evaluar la diferencia con la noción leibniziana de sustancia posterior a 1679.

La comprensión juvenil de la acción es modificada por Leibniz en los años posteriores al período parisino. En particular, el primer escrito donde evidencia con claridad un alejamiento respecto de su posición juvenil es *De affectibus* (1679), texto en el que desarrolla fundamentalmente los conceptos de *acción*, *potencia* y *determinación*.³⁵ Sobre ellos ofrece la siguiente caracterización:

Determinación es el estado a partir del cual se sigue algo si no hay otro que lo impida. A partir de tal estado también se sigue lo máximo que puede seguirse, esto es, todo lo que se sigue de él y no es impedido. Parte de la determinación es *acción*, en cuanto de

ella se sigue algo; parte es *pasión*, en cuanto impide algo que de otro modo se seguiría de ella. *Acción* es el estado de la cosa por el que algo se sigue de su propia naturaleza [...]. *Pasión* es el estado de la cosa por el que se impide que algo se siga de su naturaleza [...]. Y así la determinación puede ser acción pura, o puede ser acción mezclada con pasión. *Potencia activa* es la posibilidad de acción. *Potencia pasiva* es la posibilidad de pasión.³⁶

Si bien la acción sigue concibiéndose como el cambio de estados en un sujeto, el modo en que piensa la relación entre tales estados se modifica a partir de 1679. En particular, Leibniz ya no considera que se trate de la yuxtaposición de predicados contrarios de los cuales uno tiene prioridad lógica frente al otro, sino que ahora afirma que “la acción es el estado por el que algo se sigue de su sola naturaleza” o “el estado que es *causa próxima* del cambio”.³⁷ Leibniz introduce así una dimensión de productividad en la acción que no se encuentra en sus años de juventud: ella ahora se piensa como un estado que *produce o efectiviza* al otro.

En relación con la noción de acción Leibniz introduce un segundo concepto, ausente en su filosofía juvenil: el de *potencia* o fuerza. Enfrentándose a gran parte de la tradición moderna, el filósofo alemán traza una distinción entre la acción misma y la capacidad o posibilidad de ejercerla. En *De primae philosophiae enmendatione et de notione substantiae* (1694), que es su primera publicación sobre estos temas, Leibniz enfatiza la particularidad de su posición:

La noción de fuerza o potencia (que los alemanes llaman *Kraft* y los franceses *forcé*), a cuya explicación he dedicado una ciencia especial, la dinámica, aportará una grandísima luz para entender la verdadera noción de sustancia. La *fuerza activa* se distingue de la mera potencia, familiar a las escuelas, en que la potencia activa, esto es, la facultad de los escolásticos, no es más que la posibilidad próxima de actuar, pero que sin embargo para pasar al acto necesita de estímulo y como de acicate externo. Ahora bien, la fuerza activa comprende cierto acto o *entelequia* que se sitúa entre la facultad de actuar y la acción misma e implica un esfuerzo. De este modo, se ve llevada por sí misma a actuar y para esto no requiere ayuda sino sólo la supresión de obstáculos.³⁸

³³ A VI, 2, 489.

³⁴ Hobbes define la *causa sine qua non* del siguiente modo: “El accidente, tanto del agente como del paciente, sin el cual el efecto no puede producirse, se llama causa *sine qua non*, necesario por hipótesis y requisito para producir el efecto” (*De corpore* IX, 3). Se cita de la siguiente edición: Hobbes, T., *Elementorum philosophiae sectio prima De corpore*, en Molesworth, W. (ed.), *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, Molesworth, W. (ed.), 5 vols, J. Bohn, London, 1839-1845 (se cita como *De corpore*, seguida de un número romano que refiere al capítulo y un número arábigo que indica el párrafo correspondiente).

³⁵ En *De affectibus*, redactado a comienzos de 1679, Leibniz introduce conceptos que no se encuentran en sus escritos juveniles. En particular, los conceptos de *potencia* y *potencia activa*, que ya son utilizados en sus escritos de filosofía natural de 1678, se retoman ahora para cuestiones metafísicas. A su vez, ambas nociones perdurarán desde estos años hasta la formulación madura del sistema, razón por la cual autores como Schepers encuentran en este escrito el origen de las tesis monadológicas. Cf. Schepers, H., “*De affectibus*. Leibniz und der Schwelle zur *Monadologie*. Seine Vorarbeiten zum logischen Aufbau der möglichen Welten” en *Studia Leibnitiana*, 35:2, 2003, pp. 133-161. Sin ingresar en esa cuestión, creemos que *Sobre las afecciones* constituye sin duda un texto bisagra entre el sistema de juventud y el de madurez.

³⁶ A VI, 4, 1428-1429.

³⁷ A VI, 4, 1411.

³⁸ GP IV, 469.

Leibniz explicita de este modo que lo propio de su concepto de potencia activa frente al de la escolástica radica en que la separación entre lo potencial y lo actual no se debe a la ausencia de estímulos externos, sino a la presencia de algo que impide el pasaje de un estado a otro que, de no ser por tal obstáculo, se seguiría por sí solo. Por ello, el paso de la potencia al acto no requiere más que la eliminación de aquello que lo obstruye. Cabe subrayar que con la idea de potencia activa Leibniz introduce precisamente una tesis que en su juventud había rechazado de modo explícito: se trata de una tercera instancia del cambio que no puede identificarse con ninguno de los estados opuestos, sino que es un elemento intermedio con el que se busca conceptualizar el tránsito de un estado a otro.

De este modo, desde 1679 en adelante Leibniz modifica de modo radical su comprensión de la actividad de las sustancias. Si bien la definición de ellas no cambia, pues siguen concibiéndose como *sustratos de acciones*, en los años post-parisinos la acción sustancial comienza a pensarse en términos de *espontaneidad* o *autarquía* propia de los sustratos para producir sus cambios de estados: son sujetos capaces de pasar de un predicado a otro por sí solos cuando no hay algo externo que lo impida. Ahora bien, aun cuando la diferencia entre la posición juvenil y la madura puede percibirse con claridad en los textos leibnizianos, las razones de tal cambio constituyen un verdadero enigma para los exégetas contemporáneos. Ello se debe particularmente a que entre 1677 y 1678 Leibniz no escribe sobre filosofía primera. De hecho, son los únicos años de su vida en los que no deja rastro de sus reflexiones metafísicas.³⁹ En función de nuestra investigación, cabe subrayar que estos años de silencio coinciden con sus apuntes y comentarios a la *Ética*, los cuales constituyen así una de las fuentes principales para intentar dilucidar, o al menos conjeturar, por qué se produce un cambio tan abrupto en uno de los pilares más fundamentales de su filosofía.

³⁹ En 1677 Leibniz trabaja fundamentalmente cuestiones de física, que culminan en la redacción de *De corporum concursu* (1678). Sobre la ausencia de textos sobre metafísica en 1677 y 1678, cf. Laerke, *op. cit.*, p. 560.

3. La influencia de la noción spinozista de la sustancia en el marco de una crítica general

A fin de evaluar no sólo las diferencias entre la noción leibniziana de sustancia y la spinozista, sino también sus posibles puntos de contacto, analizaremos en este apartado las notas y comentarios de Leibniz a *EI def. 3* y algunas proposiciones asociadas a ella. En principio, la pertenencia del holandés a la tradición cartesiana constituye un punto de diferencia insalvable con el alemán que se evidencia desde los primeros comentarios. Ahora bien, dejando de lado estas diferencias generales, nos limitaremos a exponer los problemas particulares que Leibniz encuentra en la definición spinozista y analizaremos si, a pesar de las múltiples críticas que esgrime contra ella, no puede encontrarse alguna tesis que ayude a comprender las razones que subyacen a los cambios del concepto leibniziano de sustancia.

Leibniz dedica un extenso comentario a la *EI def. 3*. Al igual que hace con muchas de las definiciones spinozistas, comienza indicando que es oscura y, a continuación, señala algunos problemas específicos:

Sustancia es aquello que es en sí y se concibe por sí. También es oscura. Porque, ¿qué es ser en sí? Luego, hay que preguntarse si una acumulativa o disyuntivamente entre sí las expresiones ser en sí y concebirse por sí. Esto es, si lo que quiere es que sustancia sea lo que es en sí y también igualmente que sustancia sea lo que se concibe por sí, o bien si quiere que la sustancia sea aquello en lo que concurre una y otra cosa, a saber, ser en sí y concebirse por sí. O será necesario que demuestre que quien tiene lo uno tiene también lo otro, siendo así que, al contrario, parece más bien que hay algunas cosas que son en sí aunque no se conciban por sí. Y así es como conciben ordinariamente los hombres la sustancia [...].⁴⁰

Leibniz presenta una doble objeción a la definición spinozista. En primer lugar, señala que no se especifica qué significa *ser en sí y concebirse por sí*. Como veremos a continuación, el filósofo alemán percibe que Spinoza no entiende estos conceptos de modo tradicional. En segundo lugar, plantea que tampoco se explica cuál es la relación entre ambas notas. En particular, Leibniz exige que se precise si la conexión es acumulativa o disyuntiva, pues tal como está formula-

⁴⁰ A VI, 4, 1765.

da la definición spinozista quedan abiertas distintas posibilidades, a saber, que sustancia sea lo que es en sí, lo que se concibe por sí o lo que es en sí y al mismo tiempo se concibe por sí. A su vez, Leibniz introduce como cuarta posibilidad que en realidad Spinoza considere que ambas notas, aunque distintas, se dan necesariamente juntas, caso en el que, a su juicio, sería necesaria una prueba adicional, dado que no es evidente que el ser en sí y el concebirse por sí sea algo indisociable en la sustancia. Este vínculo constituirá para Leibniz uno de los mayores peligros de la caracterización spinozista, pues de él se siguen algunas conclusiones respecto de la sustancia que el alemán no está dispuesto a conceder. Veamos esto con mayor detalle.

En principio, la nota de ser en sí es comprendida por Leibniz en clave escolástica de sujeto-predicado: algo es en sí cuando no es en otro, esto es, cuando no es un predicado de otro sujeto. En este sentido anota: “sustancia es lo que es en sí o lo que no es en otro como en un sujeto”.⁴¹ En un escrito de 1685 el filósofo alemán señala este punto con mayor énfasis y se pregunta cómo lo entiende Spinoza:

La definición de Spinoza es muy viciosa, pues define a la sustancia como lo que *es en sí y se concibe por sí*. En primer lugar, es muy oscuro el “ser en sí”. Si piensa que no es en otro como en un sujeto, yo sería ciertamente una sustancia, pues ¿quién diría que yo soy en Dios como en un sujeto o Dios soy yo? Pero si entiende otra cosa debe explicarlo. Luego no afecta a lo que haya de decirse de aquellas cosas que son en sí pero no se conciben por sí, tales como comúnmente se piensa a las sustancias; o bien debe demostrarse que nada puede ser en sí a menos que se conciba por sí.⁴²

En principio, el modo en que Leibniz comprende el ser en sí no es apropiado para dar cuenta de la posición de Spinoza, para quien no se reduce a la característica lógica de no inherencia. Cabe subrayar que tanto en sus apuntes a la *Ética* como en el pasaje antes citado Leibniz parece ser consciente de que Spinoza no piensa el ser en sí en esos términos, pues, si así fuera, no habría problemas en concebir cosas que son en sí y, al mismo tiempo, se conciben por otro, posibilidad que se contempla en el sistema leibniziano, pero se excluye en el spinozista.

⁴¹ A VI, 4, 1706.

⁴² A VI, 4, 2345.

La pregunta por la relación entre el ser en sí y el concebirse por sí constituye una cuestión primordial para Leibniz, pues de su respuesta depende, en última instancia, la posibilidad de las *sustancias creadas*. En efecto, tal como se evidencia en el comentario a *EI P6*, Leibniz juzga que para establecer de modo conclusivo lo que afirma la proposición, esto es, que una sustancia no puede ser causada por otra o, en otros términos, que no hay sustancias creadas, es necesario suponer que el concebirse por sí se da siempre junto con el ser en sí. El comentario reza así: “Concedo la demostración si se entiende que la sustancia es una cosa que se concibe por sí, pero no si se supone que es una cosa que es en sí como suponen corrientemente los hombres, a no ser que se pruebe que ser en sí y ser concebido por sí es lo mismo”.⁴³ En efecto, Leibniz reconoce que hay una sustancia que es en sí y además se concibe por sí, a saber, la sustancia infinita, la cual efectivamente no puede ser creada y para la cual valdría la demostración spinozista, pero al mismo tiempo acepta que hay sustancias que son en sí y no se conciben por sí, pues su razón última se encuentra en Dios. Esta posibilidad se abre si se considera el ser en sí en términos de no inherencia en otro sujeto. Ahora bien, ¿qué decir entonces de la tesis spinozista? Leibniz no presenta otros reparos sobre el tema más que lo que hemos indicado, pues el principal problema que percibe el alemán en este punto radica en que Spinoza se aleja de los usos tradicionales de los términos en su definición de la sustancia, pero no ofrece precisiones acerca de cómo han de entenderse. Incluso bajo el supuesto de que fuera más explícito al respecto, la dificultad de fondo yace, a juicio de Leibniz, en que implican una innovación radical. Si bien el filósofo alemán juzga que es positivo introducir nuevos términos en las ciencias o incluso resignificar los ya aceptados, considera imprescindible que guarden relación con la tradición para que puedan establecerse puntos comunes de transición. Con esto Leibniz ya no pretende mostrar problemas en el concepto mismo propuesto por Spinoza, sino simplemente señalar que, al no mantener puntos de contacto con la tradición filosófica, culmina siendo una noción incomprensible para sus coetáneos.⁴⁴

Además del análisis crítico de la definición de sustancia, Leibniz se interesa también por la relación que Spinoza traza entre ella y la

⁴³ A VI, 4, 1768-1769.

⁴⁴ Sobre este tema, cf. Laerke, *op. cit.*, p. 628.

definición de *causa sui*. En principio, conviene notar que ser causa de sí no es una nota que pertenezca de modo esencial a la sustancia spinozista, pues no se encuentra entre los elementos de su definición, sino que, por el contrario, se trata de una *propiedad* que se sigue de su naturaleza y que es demostrada en *EI P7*. Al igual que en los casos anteriores, Leibniz presenta para esta proposición una serie de objeciones. En particular, indica que: “Aquí cabe objetar con razón que a la *causa sui* la toma unas veces como algo definido, a lo que diera una significación particular en la *definición 1*, y otras veces la emplea en su significado común y corriente”.⁴⁵ Leibniz plantea que en *EI P7* Spinoza no utiliza la noción de *causa sui* según la acepción que él mismo establece en *EI def. 1*, esto es, como aquello cuya esencia implica la existencia, sino que la toma en sentido negativo como aquello que no puede ser producido por otra cosa, esto es, como ausencia de causa externa.⁴⁶ Ahora bien, con esta crítica a la noción spinozista de *causa sui* Leibniz busca nuevamente resaltar los problemas terminológicos que afectan a las definiciones de la *Ética*, los cuales invalidan las demostraciones en las que se las utiliza.⁴⁷

A pesar de este contexto de crítica general, creemos que es lícito preguntarse si, entre las distintas tesis defendidas por Spinoza en la *Ética*, no hay alguna que haya tenido impacto en los cambios que Leibniz introduce en su concepción de la sustancia hacia 1678. Cabe subrayar que sobre esta cuestión no hay base textual, pues en los apuntes a la *Ética* el filósofo alemán sólo ha dejado constancia de sus múltiples objeciones. Sin embargo, los silencios también pueden ser interpretados. Y hay un caso que destaca sobre el resto: *EI P34*. Leibniz dedica extensas notas a casi todas las proposiciones, subrayando en cada caso los problemas terminológicos y los errores argumentativos en los que incurriría el holandés. Pero sobre *EI P34*, donde Spinoza establece que del hecho de que la sustancia es causa de sí y causa de todas las cosas se sigue que “la potencia de Dios, por la cual son y actúan él mismo y todas las cosas, es su esencia misma” (*EI P34*), no hace comentario alguno. En esta proposición,

que identifica *esencia*, *potencia* y *acción*, se evidencia con claridad una nota propia de la causalidad de la sustancia spinozista que no tiene antecedentes ni en la filosofía escolástica ni en la moderna, a saber, su *productividad interna*. De este modo, Spinoza afirma en esta controversial proposición que aquello que la sustancia puede hacer lo realiza en virtud de su propia naturaleza o esencia, esto es, sin requerir de nada distinto a ella misma. Este particular modo de concebir a la sustancia como algo dotado de una eficacia interna capaz de producir sus propios cambios es de una radicalidad tal que no pudo haberse pasado por alto a un lector puntilloso como Leibniz. Y sin embargo en este punto calla.

El hecho de que Leibniz lea y anote la *Ética* en el mismo año en el que establece las bases de su reforma en el concepto de sustancia es significativo. Como hemos mostrado en el segundo apartado, a partir de 1679 la nota distintiva de la sustancia leibniziana radica en su espontaneidad o capacidad de pasar de un predicado a otro por sí sola. De hecho, Leibniz ubica la esencia de la sustancia en tal potencia activa, término con el que busca dar cuenta de esa actividad original. Ahora bien, aun cuando las diferencias con Spinoza son radicales, pues el filósofo alemán concibe un mundo donde una sustancia infinita crea infinitas sustancias finitas, cada una de las cuales funciona como un sustrato o sujeto de predicados y está marcada por la contingencia, respecto de la noción de potencia activa la cercanía con la propuesta spinozista es notable. Y aun cuando no lo mencione –lo cual podría explicarse por motivos coyunturales–, la concepción de la sustancia como algo con eficacia causal interna parece contar entre los “muchos bellos pensamientos conformes a los míos”⁴⁸ que Leibniz declara haber encontrado en la *Ética*.

A modo de conclusión, queremos subrayar que, a pesar de que en la noción de potencia activa de Leibniz resuenen ecos spinozistas, ello no hace que su metafísica se siga de la de Spinoza, como propusieran originalmente intérpretes como Brunschvicg y Russell.⁴⁹ En efecto, aun cuando ambos filósofos coincidan en que aquello que se sigue de la esencia de la sustancia suceda en virtud de su propia potencia, en el caso de Leibniz se trata de infinitas sustancias que

⁴⁵ A VI, 4, 1769.

⁴⁶ Cf. Laerke, *op. cit.*, pp. 634-635. A esta primera crítica terminológica Leibniz añade una segunda destinada a mostrar los problemas de la prueba misma (cf. A VI, 4, 1769).

⁴⁷ Leibniz juzga que la oscilación entre el doble sentido de la *causa sui* conduce a un parallogismo en *EI P24*, donde Spinoza demuestra que “La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia” (*EI P24*). Cf. A VI, 4, 1773.

⁴⁸ A II, 1, 393.

⁴⁹ Cf. nota 1.

se piensan como sujetos que enlazan predicados, y no sustancias de las que se siguen otras cosas de infinitos modos. Por otra parte, este posible punto de contacto tampoco anula las críticas que el filósofo alemán esgrime tanto contra la *Ética* en general como contra los conceptos de sustancia o *causa sui* en particular. Tales reparos son genuinos y van de la mano con otras tesis metafísicas de Leibniz que no sólo no comparte con Spinoza, sino que incluso se encuentran en las antípodas. En suma, pensamos que aun cuando ambos filósofos difieran en sus definiciones de la sustancia y, en consecuencia, no acuerden respecto de qué cosas califican como tal, el modo en que comprenden su actividad constituye un punto que los hermana y que podría explicar por qué, a pesar de oponerse en todos los puntos, tienen empero un parecido de familia.⁵⁰

Bibliografía

- Adams, R. M., *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, Oxford, 1994.
- Bouveresse, R., *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Vrin, Paris, 1992.
- Brown, S., "The proto-Monadology of the *De Summa Rerum*" en S. Brown (ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-1676)*, Kluwer, Dordrecht, 1999, pp. 263-288.
- Brown, S. (ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-1676)*, Kluwer, Dordrecht, 1999.
- Brunschvicg, L., *Spinoza et ses contemporaines*, Felix Alcan, Paris, 1923.
- Friedmann, G., *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, Paris, 1946.
- Goldenbaum, U., "“qui ex conceptu Extensionis secundum tuas meditationes varietas rerum a priori possit ostendi?”: Noch einmal zu Leibniz, Spinoza und Tschirnhaus" en *VI Internationaler Leibniz-Kongress: Leibniz und Europa*, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, Hannover, 1994, pp. 266-275.
- Hobbes, T., *Elementorum philosophiae sectio prima De corpore*, en Molesworth, W. (ed.), *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, Molesworth, W. (ed.), 5 vols, J. Bohn, London, 1839-1845.
- Hobbes, T., *Tratado sobre el cuerpo*, intro. trad. y notas J. Rodríguez Feo, Trotta, Madrid, 2000.
- Kulstad, M., "Did Leibniz incline toward Monistic Pantheism in 1676?" en *VI Internationaler Leibniz-Kongress: Leibniz und Europa*, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, Hannover, 1994, pp. 424-428.
- , "Leibniz's *De Summa Rerum*. The Origin of the Variety of Things, in Connection with the Spinoza-Tschirnhaus Correspondence" en F. Nef et. D. Berlioz (eds.), *L'Actualité de Leibniz: les deux labyrinthes. Studia Leibniziana Supplementa 34*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1999, pp. 69-89.
- , "Leibniz, Spinoza and Tschirnhaus: multiple Worlds, Possible Worlds" en S. Brown, *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-1676)*, Kluwer, Dordrecht, 1999, pp. 245-262.
- Laerke, M., *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*, Honoré Champion Étiteur, Paris, 2008.
- Leibniz, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, Hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Wissens-

⁵⁰ En este punto nos alejamos de la lectura de Laerke (cf. Laerke, *op. cit.*, pp. 678-680).

- chaften in Göttingen, Akademie Verlag, Darmstadt-Leipzig- Berlin, 1923-sig.
- , *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Wiedeman Buchhandlung, Berlín, 1875-1890.
- , *Methodus Vitae. Escritos de Leibniz. 2. Individuo o mónada*, ed. y trad. Agustín Andreu, Publicaciones UPV, Valencia, 1999.
- , *De Summa Rerum. Metaphysical Papers 1675-1676*, trad. G. H. R. Parkinson, Yale University Press, New Haven/London, 1992.
- , *Escritos filosóficos*, ed. Ezequiel de Olaso, Editorial Charcas, Buenos Aires, 1982.
- , *Obras filosóficas y científicas II: Metafísica*, A. L. González (ed.), Editorial Comares, Granada, 2010.
- Mercer, Ch., *Leibniz's Methaphysics: its origin and development*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Nef, F. y Berlioz, D. (eds.), *L'Actualité de Leibniz: les deux labyrinthes* en *Studia Leibnitiana Supplementa* 34, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1999.
- Ortega y Gasset, J., *La idea de principio en Leibniz*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1947.
- Parkinson, G. H. R., "Leibniz's Paris Writing in Relation to Spinoza" en *Leibniz a Paris (1672-1676)*, *Studia Leibnitiana Supplementa* 18:2, Felix Steiner Verlag, Wiesbaden, 1978, pp. 73-89.
- , "Introduction" en Leibniz, G. W., *De Summa Rerum. Metaphysical Papers 1675-1676*, trad. G. H. R. Parkinson, Yale University Press, New Haven/London, 1992.
- , "Leibniz's *De Summa Rerum*: a Systematic Approach" en *Studia Leibnitiana* 18, 1986, pp. 132-151.
- Russell, B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, John Dickens and Co., Northampton, 1900.
- Schepers, H., "De affectibus. Leibniz und der Schwelle zur *Monadologie*. Seine Vorarbeiten zum logischen Aufbau der möglichen Welten", en *Studia Leibnitiana* 35:2, 2003, pp. 133-161.
- Schneider, M., "Denken und Handeln der Monade. Leibniz' Begründung der Subjektivität" en *Studia Leibnitiana* 30:1, 1998, pp. 68-82.
- Spinoza, B., *Opera*, ed. C. Gebhardt, 4 tomos, Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1925.
- , *Ética demostrada según el orden geométrico*, introd., trad. y notas de Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- Stein, L., *Leibniz und Spinoza*, G. Reimer, Berlin, 1890.

El amor pasional en la *Ética* de Spinoza

LUCÍA GERSZENZON

Recibido el 10 de febrero de 2016 - aceptado el 2 de abril de 2016.
Ideas, N°3 (Julio 2016, pp 110-134)

RESUMEN: En la *Ética*, Spinoza propondrá una definición original del amor, según la cual éste es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior. Esta definición reemplaza a la del *Tratado Breve* –de características más tradicionales– según la cual el amor consiste en el goce y unión con un objeto. En la *Ética*, ya no son los *objetos* los que tienen un papel definitorio en las formas de amor, sino el *grado de conocimiento* bajo el cual el alma piensa la cosa amada. El foco deja de estar centrado en lo perecedero o imperecedero de las cosas amadas para pasar a fijarse en la inadecuación o adecuación de las ideas del sujeto amante. Por lo tanto, la especificidad del amor pasional no parece estar en la cualidad de sus objetos, sino en que éste tiene lugar cuando el individuo se guía únicamente por ideas inadecuadas. Los mecanismos de la imaginación son elementos fundamentales para dar cuenta del amor pasional; y los conflictos anímicos que éste genera pueden ser explicados a partir de su funcionamiento. Esta lectura también nos permitirá oponer al pasional un tipo de amor que surge del conocimiento adecuado, estableciendo una diferenciación al interior de este último, según se trate de ideas del segundo o del tercer género.

PALABRAS CLAVE: Spinoza, pasiones, amor, delirio, grados de conocimiento, imaginación, afectividad.

Introducción

En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza da comienzo al texto planteando la necesidad de investigar si existe algo que sea un bien verdadero, cuya adquisición le permita “gozar eterna-

ABSTRACT: In the *Ethics*, Spinoza proposes an original definition of love, according to which it is a joy accompanied by the idea of an external cause. This definition replaces that one of the *Short Treatise* –of more traditional characteristics– according to which love is the enjoyment and union with an object. In the *Ethics*, the definition of the types of love is no longer based on the loved objects, but on the kind of knowledge by which the soul thinks of the loved thing. The focus is no longer on the perishable or imperishable of the loved things, but is located in the inadequacy or adequacy of the lover's ideas. Therefore, the specificity of passionate love does not seem to be grounded in the quality of its objects, but in the fact that it takes place when the individual is guided only by inadequate ideas. The mechanisms of the imagination are fundamental elements to give account of passionate love, and the psychic conflicts it generates can be explained through their functioning. In addition, this interpretation will allow us to oppose to passionate love a kind of love that arises from adequate knowledge, making an internal differentiation within the latter, depending on whether it involves ideas of the second or the third kind of knowledge.

KEY WORDS: Spinoza, passions, love, delirium, kinds of knowledge, imagination, affectivity.

Lucía Gerszenzon es Profesora de Educación Media y Superior en Filosofía (UBA), becaria doctoral del CONICET y ayudante de trabajos prácticos en las materias Historia de la Filosofía Moderna y Problemas de Filosofía Moderna (Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Ha sido beneficiada con las becas *Estímulo* (UBA) y *Estímulo a las Vocaciones Científicas* (CIN). Ha realizado una adscripción en la materia Historia de la Filosofía Moderna (UBA). Es integrante del *Grupo de Investigación sobre Spinoza y el Spinozismo* (UBA). Actualmente se encuentra realizando una investigación doctoral sobre las nociones de amor, conocimiento y cuerpo en la filosofía de Spinoza. Ha presentado diversas comunicaciones en eventos académicos nacionales e internacionales y publicado trabajos sobre sus temas de investigación.

mente de una alegría suprema y continua”.¹ Este propósito implica adoptar un nuevo modo de vida, que ya no supone considerar –como lo hacen usualmente los hombres– las riquezas, los honores y el deseo sexual como bienes supremos. La persecución exclusiva de estos últimos y el estimarlos como lo más valioso a obtener en la existencia se convierten –expresa Spinoza– en un obstáculo en la búsqueda de la felicidad, y muchas veces conllevan el sufrimiento e incluso la muerte de los individuos.² Esto es vinculado por el filósofo con la cuestión del amor:

Me parecía, además, que esos males provenían de poner toda la felicidad o infelicidad en una sola cosa, es decir, *en la cualidad del objeto a que estamos ligados por amor*. En efecto, lo que no se ama no engendra nunca disputas, ni tristeza si se pierde, ni envidia cuando otro lo posee, ni temor, ni odio, en una palabra, ninguna conmoción del alma. Pero ocurre todo esto cuando amamos cosas perecederas [...] En cambio, el amor por una cosa eterna e infinita alimenta el alma de pura alegría y la libra de toda tristeza; lo que es muy de desear y muy digno de ser buscado con todas nuestras fuerzas.³

El tema del amor queda así planteado como un elemento fundamental en el proyecto ético spinoziano. El capítulo V de la segunda parte del *Tratado breve* versa sobre este afecto y lo divide según las cualidades de su objeto. Allí Spinoza establece tres tipos de objetos de amor, según sean perecederos en sí mismos, imperecederos por su causa, o imperecederos por su propia fuerza y potencia. En el primer caso, se trata de todas las cosas particulares que han tenido un comienzo en la existencia. En el segundo, de los modos que son causa de estas últimas (esto es, la *natura naturata* universal que depende inmediatamente de Dios).⁴ En el tercer caso, de Dios o la Verdad (es decir, la *natura naturans* de la cual se

afirman infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinito en su género).⁵

Debido a la debilidad de nuestra naturaleza, necesariamente debemos amar algo y unirnos con ello para existir; pero, si nos unimos a cosas perecederas, no podemos ser fortalecidos, ya que –dice Spinoza– “ellas mismas son débiles y un cojo no puede sostener a otro”.⁶ Dado que estas últimas están fuera de nuestro poder y sujetas a muchos azares, es imposible que, si llegan a sufrir, nos libremos del padecimiento.⁷ De este modo –en continuidad con el pasaje del *TRE* citado más arriba–, Spinoza establece que el amor hacia los objetos perecederos no sólo no nos ayuda, sino que incluso nos perjudica; e invita a librarnos del “veneno y el mal” que está escondido en aquel. Dado que el segundo de los objetos enumerados –constituido por los modos imperecederos– depende inmediatamente de Dios, nuestro amor debe reposar únicamente en este último.⁸

En la *Ética*, Spinoza propondrá una definición original del amor, según la cual éste es una alegría (es decir, un paso del individuo a una mayor perfección o potencia de obrar) acompañada por la idea de una causa exterior.⁹ Esta nueva definición viene a reemplazar a la del *TB* –de características más tradicionales– según la cual el amor consiste en el goce y unión con un objeto.¹⁰ Este afecto será analizado con profundidad en el estudio de las pasiones humanas del libro III, en el que se lo describirá como usualmente sometido

⁵ Cf. *TB*, I, II, 19 y I, VIII, 47.

⁶ *TB*, II, V, 63.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Así, en el *Tratado breve* el objeto de amor ocupa la importante función de definir el bien y el mal para el ser humano. Dice Spinoza que “[...] el fundamento de todo bien y mal es el amor que recae sobre un determinado objeto. Porque, en la medida en que uno no ama el único objeto que es digno de ser amado (a saber, Dios, como antes se ha dicho), sino las cosas que por propia índole y naturaleza son perecederas, se sigue necesariamente (dado que este objeto está sujeto a muchos azares e incluso a su propia aniquilación) el odio, la tristeza, etc., a consecuencia de los cambios del objeto amado. Odio, si uno le quita el objeto amado. Tristeza, si él llega a perderlo. Honra, si se apoya sobre el amor de sí mismo. Reconocimiento y gratitud, si uno no ama a su prójimo por Dios. Por el contrario, si el hombre llega a amar a Dios, que es y permanece siempre inmutable, es imposible que caiga en esta cloaca de pasiones. Y a partir de ahí sentamos, como regla firme e inquebrantable, que Dios es la causa primera y única de todo nuestro bien y un libertador de todos nuestros males” (II, XIV, 77-78).

⁹ Cf. *E*, III, XIII, esc.

¹⁰ Cf. *TB*, II, V, 62.

¹ *TRE*, §1. Utilizamos las siguientes abreviaturas para hacer referencia a las obras de Spinoza: *TRE* (*Tratado de la reforma del entendimiento*), *TB* (*Tratado breve*), *E* (*Ética*). Citamos según las traducciones siguientes: *Tratado de la reforma del entendimiento*: trad. O. Cohan, Buenos Aires, Cactus, 2006; *Tratado breve*: trad. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1990; *Ética*: trad. V. Peña, Madrid, Editora Nacional, 1994.

² Cf. *TRE*, §7 y 8.

³ *TRE*, §9 y 10. Subrayado nuestro.

⁴ De los modos inmediatos de Dios dice Spinoza que conocemos solamente dos: el movimiento en la materia y el entendimiento en la cosa pensante. Ambos son eternos e inmutables, y son llamados “hijos de Dios” en el *Tratado breve* (I, XI, 48).

—entre otras cosas— a la fluctuación del ánimo, a la imitación de los afectos, al hastío y a los celos. En el libro IV esta temática reaparece en el marco de una ética de los hombres racionales y libres: así, por ejemplo, el matrimonio —a diferencia del amor lascivo— es considerado una forma de amor que tiene por causa la libertad del ánimo. Ahora bien, el tratamiento que más ha dado pie a diversas interpretaciones y comentarios es el que tiene lugar en *Ética* V, último libro de la obra, donde Spinoza introduce las nociones del *amor erga deum* (amor a/hacia Dios) y el *amor dei intellectualis* (amor intelectual de Dios).¹¹ Es notorio que sea el análisis de una de las formas de amor el que culmine todo el desarrollo conceptual de la *Ética*. El *amor dei* que surge de la ciencia intuitiva —es decir, del más alto grado de conocimiento— es una noción de indudable importancia en la filosofía práctica de Spinoza, siendo finalmente identificado con la salvación, la felicidad y la libertad humanas.¹²

La centralidad de la noción de “idea” en la definición ofrecida en el escolio de la proposición XIII del libro III deja traslucir la importancia de la cuestión cognoscitiva en los asuntos amorosos.¹³ Sin embargo, son pocos los estudios que privilegian el enfoque en los distintos géneros de conocimiento a la hora de analizar el tratamiento del amor en la filosofía de Spinoza.¹⁴ La interpretación enfocada en textos previos a la *Ética* —especialmente a partir de los pasajes del *TRE* y el *TB* que mencionamos más arriba— indicaría que son las cualidades del objeto amado las que determinan las formas de amor

y sus implicancias en la vida práctica. Así lo establece la lectura más usual de la teoría de los afectos en Spinoza.¹⁵ En contraposición con esta interpretación, aquí intentaremos mostrar que en la *Ética* —a diferencia de la clasificación trazada en el *TB*— no son los *objetos* los que tienen un papel definitorio en las formas de amor, sino el *grado de conocimiento* bajo el cual el alma piensa la cosa amada. De este modo, el foco deja de estar centrado en lo perecedero o imperecedero de las cosas amadas para pasar a fijarse en la inadecuación o adecuación de las ideas del sujeto amante. Según este criterio, la especificidad del amor pasional no está en la cualidad de sus objetos sino en que éste tiene lugar cuando el individuo se guía únicamente por ideas inadecuadas, es decir, por la imaginación o conocimiento del primer género.

En el desarrollo de la *Ética*, a lo largo del análisis de las emociones humanas, Spinoza describe algunas formas de amor pasional como una “clase de delirio”¹⁶ y una fuente de inquietud, ansiedad, ofensas y enemistades, entre otras cosas.¹⁷ Según la interpretación que proponemos, este tipo de implicancias prácticas no está originado en las características de los objetos amados en sí mismos sino más bien en la inadecuación del conocimiento que tiene de éstos el individuo. Las características y mecanismos de la imaginación son elementos fundamentales para dar cuenta del amor pasional; y los conflictos anímicos que éste genera en los seres humanos pueden ser explicados a partir del funcionamiento de esta última.

Esta línea de lectura también nos permitirá oponer al pasional un tipo de amor que surge del conocimiento adecuado y, al mismo tiempo, establecer una diferenciación al interior de este último, según se trate de ideas del segundo o del tercer género.

¹¹ Macherey argumenta que debemos distinguir estos dos conceptos ya que, a diferencia de lo que ocurre en el *amor erga deum*, el *amor dei* es un amor “sin objeto y sin sujeto”. A su vez, según el autor, este último es un afecto “desencarnado” que evacua de su sistema de representaciones toda referencia a la imaginación. Cf. Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération*, París, Presses Universitaires de France, 1994.

¹² Cf. *E*, V, XXXVI, esc.

¹³ A pesar de que esta definición es original de la *Ética*, ya en el *Tratado breve* Spinoza declaraba que el amor nace “del concepto y del conocimiento que tenemos de una cosa” (II, V, 62).

¹⁴ Una excepción es el trabajo de Rice, quien evalúa que, a pesar de que el análisis general de las emociones en Spinoza ha sido objeto de muchos estudios recientes, los comentaristas suelen eludir su tratamiento del amor y la amistad. El autor sostiene que, a pesar de que hay abundante literatura sobre el tema del amor intelectual de Dios y sus posibles fuentes en la tradición judía, ningún intérprete ha hecho mucho por conectar este concepto con los recuentos anteriores de Spinoza sobre la afectividad y el amor o con su división general del conocimiento. Cf. Rice, L. C., “Love of God in Spinoza”, en Ravven, H. M. y Goodman, L. E. (eds.), *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2002, p. 93.

¹⁵ Jaquet, Séverac y Suhamy expresan, por ejemplo, lo siguiente: “El primer problema del spinozismo puede ser formulado en estos términos: ¿a qué objeto debemos unirnos por amor? Ningún hombre, en efecto, puede vivir sin amor, y su ser depende del objeto que ama: imperecedero si ama lo imperecedero, perecedero si se une a cosas perecederas. [...] La cualidad de los objetos juega un rol decisivo en la cualidad del amor mismo”. Jaquet, Ch., Séverac, P. y Suhamy, A., “Préface”, en Jaquet, Ch., Séverac, P. y Suhamy, A. (eds.), *Spinoza, philosophe de l'amour*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, p. 9.

¹⁶ *E*, IV, XLIV.

¹⁷ Cf. *E*, V, XX, esc.

Imaginar y amar

Como establece Spinoza en *Ética II*, las imágenes de las cosas son las afecciones del cuerpo humano que se producen a partir del encuentro con cuerpos exteriores. Estas últimas podrán seguir presentes en el alma, aunque los objetos que habían producido las modificaciones en primer lugar ya no existan o no se hallen presentes. Por ejemplo, si alguna vez hemos sido afectados por el encuentro con el cuerpo de Pedro, seguiremos considerando a éste como presente, aunque haya dejado de existir; continuaremos haciéndolo hasta que experimentemos una afección que excluya la idea de la existencia de Pedro. De este modo, la imaginación puede darnos ideas confusas sobre las cosas. La confusión tendrá consecuencias, a su vez, en el amor hacia un objeto que consideramos imaginariamente. Podemos amar, por ejemplo, a personas o cosas que ya no existen; dado que se trata de un afecto de alegría unido a la *idea* de una causa exterior y, si ésta es producto del primer género, podrá presentarnos la imagen de una cosa no existente como presente.

Por otro lado, la imaginación funciona según cierta asociación de ideas que no se da a partir del orden de las cosas en sí mismas, sino según las afecciones del cuerpo de cada uno. En el conocimiento del primer género, las ideas son vinculadas no por las relaciones de causalidad entre ellas –y entre las cosas que representan–, sino por el encuentro fortuito del cuerpo humano con otros cuerpos. Este orden azaroso e infundamentado de las ideas se diferencia del orden del entendimiento –que es el mismo en todos los hombres– mediante el cual las cosas son percibidas según una concatenación lógica y causal.¹⁸ La imaginación, en este sentido, no otorga un conocimiento adecuado del alma humana, ni de los cuerpos exteriores, ni del cuerpo propio.¹⁹

En relación con el amor, a primera vista pareciera que, siendo éste una forma de alegría, es decir, un aumento en la potencia de actuar, su influjo es siempre positivo y consistente con el *conatus* del individuo (es decir, con su esfuerzo por perseverar en el ser). Sin embargo este afecto, bajo el influjo de la imaginación, envuelve algunas dificultades. En el ámbito del primer género, las ideas

inadecuadas pueden sucederse en el alma según un orden fortuito e incontrolable, dejándonos en un estado de dependencia de factores externos que no podemos dominar. A pesar de ser un afecto alegre que aumenta nuestra potencia, el amor puede derivar en pasiones tristes. Cuando surge del conocimiento imaginativo está sujeto, en primer lugar, a la inconstancia. Dado que las maneras en que un cuerpo es afectado se siguen tanto de la naturaleza del cuerpo afectado como de la del cuerpo que lo afecta,²⁰ dos individuos con constitución distinta podrán ser afectados de distintas maneras por un solo objeto. Por ejemplo, uno de ellos podrá amar lo que el otro odia, ocasionando que los hombres sean contrarios entre sí. También un mismo sujeto, si cambia su constitución –o si son otras las circunstancias del encuentro– puede odiar lo que antes ha amado y viceversa. En este sentido, debido a las características de la imaginación el amor pasional puede dar pie a múltiples conflictos anímicos, en los cuales el hombre se muestra como inconstante y voluble, sujeto en gran medida a causas externas.

Si nos regimos exclusivamente por el conocimiento imaginativo, cualquier cosa podrá ser amada *por accidente*, por el solo hecho de que la asociemos con un afecto de alegría, aunque el aumento en nuestra potencia no haya tenido por causa eficiente ese objeto que amamos. Efectivamente, esto es lo que suele suceder cuando nos hallamos en el ámbito de la imaginación: “En virtud del solo hecho de haber considerado una cosa con alegría o tristeza, de las que esa cosa no es causa eficiente, podemos amarla u odiarla”.²¹ Además, podremos amar algo por el solo hecho de que se asemeja a otra cosa que amamos, aunque aquello en lo que se parecen no sea la causa eficiente del aumento en nuestra potencia de actuar.²² A saber, podríamos amar a alguien porque nos resulta similar a nuestro padre, aunque el elemento que los haga semejantes –por ejemplo, que tengan una nariz parecida– no sea el causante de nuestra alegría. El amor, bajo la imaginación, también está sujeto a la imitación de los afectos,²³ por la cual, por sólo imaginar que una cosa semejante a nosotros ama un determinado objeto, lo amaremos también nosotros mismos.

²⁰ *E*, II, Ax. I que sigue al Lema III.

²¹ *E*, III, XV, cor.

²² *Cf.* *E*, III, XVI.

²³ *E*, III, XXVII.

¹⁸ *Cf.* Hampshire, S., *Spinoza*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 74-75.

¹⁹ *Cf.* *E*, II, XXIX, esc.

Debido a estos mecanismos, el amor bajo el conocimiento imaginativo puede estar sujeto a la fluctuación del ánimo.²⁴ Si odiamos una cosa que suele afectarnos de tristeza, pero ésta se asemeja en algo a otra cosa que suele afectarnos de alegría, la amaremos y odiamos a la vez. Siguiendo con el ejemplo anterior, bajo el conocimiento imaginativo podríamos sufrir fluctuación del ánimo si asociamos la idea de una persona con una disminución de nuestra potencia y, a la vez, esa idea nos resulta semejante a la idea de nuestro padre, a quien amamos. En ese caso, amaremos y odiamos ese objeto al mismo tiempo.

Frustración

Una de las formas de conflicto anímico en el amor está particularmente ligada al aspecto corporal del conocimiento imaginativo. Como mencionamos más arriba, la disposición imaginaria de las ideas obedece a una asociación que no está fundamentada en el orden causal de las cosas, sino más bien en el ordenamiento arbitrario por el que se suceden nuestras impresiones en la experiencia. En este sentido, si somos afectados de amor hacia un objeto, entonces ese contento que unimos a la cosa amada se extenderá, como por inercia, a todas las afecciones corporales que asociamos con ella. Es por eso que el amor pasional suele ser difuso, extendiéndose también a las circunstancias en las cuales disfrutamos de la cosa amada. Estas últimas son origen de nuestra alegría sólo por accidente, pero las amamos y deseamos de todas formas; aunque, efectivamente, no sean ellas la causa eficiente de nuestra felicidad. Como lo expresa Spinoza, “Quien se acuerda de una cosa por la que fue deleitado una vez, desea poseerla con las mismas circunstancias que se dieron cuando fue deleitado por ella la vez primera”.²⁵

La parte más lamentable de esto es que la alegría amorosa en la imaginación puede ser fácilmente sucedida por una pasión triste: la frustración. Es que, cuando falta alguna de las circunstancias que asociamos con nuestro primer deleite amoroso ante la cosa amada, imaginamos algo que destruye la existencia de la cosa y nos entristecemos.²⁶ Esto obedece a cierto carácter irracional del “amor ima-

²⁴ Cf. *E*, III, XVII.

²⁵ *E*, III, XXXVI.

²⁶ *Ibid.*, cor.

ginario”, dado que no necesariamente amamos las cosas que son la verdadera causa de nuestra alegría, sino más bien estados que asociamos arbitrariamente con ella. De este modo, estamos sujetos a ser movidos por el devenir de causas externas y fortuitas que no dependen de nosotros mismos. Nuestras alegrías y tristezas, amores y odios, son fruto de causas que no conocemos ni podemos controlar.

Ambición y celos

Otra de las consecuencias indeseables de la pasión amorosa es una forma específica de la fluctuación del ánimo: los celos. En un análisis muy preciso sobre las emociones humanas, Spinoza detalla que, en el caso de los objetos que sólo uno puede poseer, si imaginamos que la cosa amada se une a otro con el mismo vínculo de amistad, o con uno más estrecho, por el que la poseíamos, sufriremos una fluctuación por la que odiamos a la cosa amada y envidiamos a ese otro. Spinoza da un ejemplo ilustrativo:

[...] quien imagina que la mujer que ama se entrega a otro, no solamente se entristecerá por resultar reprimido su propio apetito, sino que también la aborrecerá porque se ve obligado a unir la imagen de la cosa amada a las partes pudendas y las excreciones del otro; a lo que se añade, en fin, que el celoso no es recibido por la cosa amada con el mismo semblante que solía presentarle, por cuya causa también se entristece el amante [...].²⁷

La tendencia a sentir celos –es decir, el odio hacia una cosa amada, unido a la envidia hacia un tercero– parece derivarse directamente de las propiedades de la naturaleza humana. En primer lugar, el principio de la imitación de los afectos hace que, por imaginar que una cosa similar a nosotros experimenta algún afecto, experimentemos nosotros un afecto parecido.²⁸ Es decir que el hombre, por el hecho de que un semejante desee una cosa, la deseará también. Spinoza denomina a este afecto “emulación”. De manera similar, si imaginamos que alguien ama lo mismo que nosotros, nuestro amor será más constante. Por eso el filósofo declara que cada uno se esfuerza en que los demás amen lo mismo que él, y denomina “ambición” a este esfuer-

²⁷ *E*, III, XXXV, esc.

²⁸ *E*, III, XVII.

zo.²⁹ En segundo lugar, Spinoza indica que hay objetos que sólo pueden ser poseídos por un único individuo (o, al menos, así lo imaginan los hombres).³⁰ Esto aparece expresado en la proposición XXXII del libro III, que establece: “Si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que sólo uno puede poseer, nos esforzaremos por conseguir que no posea esa cosa”. Por lo tanto, al mismo tiempo que hacemos todo lo posible porque los demás amen y deseen los mismos objetos que nosotros, luchamos para que no los consigan (y sentimos odio y celos si logran hacerlo). De ahí la típica inconsecuencia de quienes están sometidos a las pasiones y, “al mismo tiempo que se complacen en cantar las alabanzas de la cosa que aman, temen ser creídos”.³¹

Hastío y repugnancia

La imaginación es el género de conocimiento que más se halla ligado a lo corporal. En *Ética II* se establece que las imágenes de las cosas son un resultado de los cambios que tienen lugar en el cuerpo humano a partir de su encuentro con otros cuerpos.³² En el libro III, el amor también aparece particularmente ligado al cuerpo. Spinoza detalla que, cuando disfrutamos de una cosa que apetecíamos, nuestro cuerpo adquiere una nueva constitución. Esto se halla en relación con la teoría física que el filósofo desarrolla en el libro II, según la cual el cuerpo humano está compuesto de muchos individuos, que son afectados de muchas maneras por los cuerpos exteriores, pudiendo cambiar su constitución.³³ Al estar dispuesto el cuerpo de una manera distinta luego de haber disfrutado de algo que apetecía, el amor hacia una cosa puede tornarse en otro tipo de afecto absolutamente contrario, como el de la repugnancia. Por ejemplo, si deseábamos disfrutar de una comida, luego de haberla consumido nuestro cuerpo se halla dispuesto de manera distinta

—es decir, saciado— y la misma comida por la cual sentíamos amor y nos alegrábamos ahora nos resulta odiosa:

[...] cuando imaginamos algo que suele deleitarnos con su sabor, deseamos disfrutar de ello, es decir, comerlo. Ahora bien, al disfrutarlo de esa manera, el estómago se llena, y el cuerpo sufre un cambio en su constitución. Y de este modo, si dada ya esa nueva constitución, se mantiene en el cuerpo la imagen de dicho alimento —por estar ese alimento presente—, y, por consiguiente, se mantiene también el esfuerzo o deseo de comerlo, a ese deseo o esfuerzo se opondrá aquella nueva constitución y, consiguientemente, la presencia del alimento que apetecíamos será odiosa, y esto es lo que llamamos hastío o repugnancia.³⁴

En este sentido, la repugnancia hacia una cosa que solíamos desear y/o amar puede contarse entre los casos de fluctuación del ánimo.

Fetichismo

El género de conocimiento imaginativo hace que el amor, considerado sólo bajo este ámbito, se caracterice por cierta tendencia a “fetichizar” el objeto amado. Las imágenes que surgen del encuentro con los cuerpos exteriores, si no son ordenadas por la razón, son inadecuadas e incompletas. Esto ocasiona que, fácilmente, el individuo pueda confundirse con respecto a las verdaderas causas de su propio contento, y crea que en un objeto en particular se hallan concentradas, como por arte de magia, una multitud de otras cosas. Esto es lo que sucede en el caso de los “amantes del dinero”:

[...] para nutrir el cuerpo como es debido, resulta necesario servirse de muchos alimentos distintos de naturaleza diversa. [...] Para procurarse dichas cosas, difícilmente serían suficientes las fuerzas de cada cual, si los hombres no se prestaran servicios mutuos. Pero el dinero ha llegado a ser un compendio de todas las cosas, de donde resulta que su imagen suele ocupar el alma del vulgo con la mayor intensidad; pues difícilmente pueden imaginar forma alguna de alegría que no vaya acompañada como causa por la idea de la moneda.³⁵

²⁹ E, III, XXXI.

³⁰ Que los seres humanos supongan, guiados por la imaginación, que hay cosas que pueden ser poseídas con exclusividad no significa que esto sea realmente así (volveremos a esta consideración en el apartado sobre “amor y libertad”).

³¹ E, IV, XXXVII, esc. I.

³² Cf. De Deugd, C., *The significance of Spinoza's first kind of knowledge*, Assen, Países Bajos, Royal VanGorcum Ltd., 1966, pp. 197-201.

³³ Cf. E, II, post. I a IV que siguen al Lema VII.

³⁴ E, III, XLIX, esc.

³⁵ E, IV, Apéndice, caps. 27-28.

En realidad, no es que el amor al dinero sea de por sí malo. Como bien expresa Spinoza en el *TRE*, la adquisición de este último –así como el goce sexual y la gloria– sólo es perjudicial si se la busca por sí misma, pero, si es considerada como un medio para otros fines, es beneficiosa. Como es sabido, en el spinozismo “bien” y “mal” se dicen sólo de manera relativa.³⁶ Obviamente, el amor a la moneda no es perjudicial si consideramos al dinero como un medio para obtener otras cosas; por ejemplo, la alimentación. Disfrutar de una comida nos produce alegría, es decir, aumenta nuestra potencia de obrar. De modo que, si vemos al dinero como un medio para lograr esto, haremos bien en amarlo como tal. El problema aparece cuando, en lugar de considerar al dinero en relación con toda una serie de otras causas y efectos –tales como nuestro trabajo y el de los demás (los “servicios mutuos”, en palabras de Spinoza), la alimentación y otras comodidades, etc.– le adjudicamos propiedades que él por sí mismo no tiene, y lo amamos por ello.³⁷

Los fetichistas del dinero están guiados, evidentemente, por la imaginación sola. Si tuviesen ideas adecuadas, no considerarían a este último según imágenes que surgen del encuentro fortuito con los cuerpos exteriores, sino que, teniendo en cuenta “muchas cosas a la vez”,³⁸ entenderían clara y distintamente cuál es la relación de la moneda con las demás cosas en la cadena causal de los acontecimientos. El amor excesivo al dinero se manifiesta, dice Spinoza, en quienes se dedican a las “artes del lucro”.³⁹ Estas personas tienen ideas confusas, llegando al punto en que alimentan a su propio cuerpo con parquedad, porque creen que pierden de sus bienes lo que gastan en la conservación de este último.^{40 41}

³⁶ Cf. *TRE*, §11 y 12.

³⁷ Tal vez no sea exagerado sugerir que el espíritu crítico de Spinoza se halla en el mismo camino que allanaría más adelante Marx en su célebre teoría sobre el “fetichismo de la mercancía”, según la cual –en un fenómeno análogo a la religión– los individuos perciben la relación social concreta entre los hombres bajo la apariencia fantasmagórica de un “don natural” localizado en los objetos mismos. Cf. Marx, K., *El Capital*, Tomo I, México, FCE, 1986, pp. 36-47.

³⁸ Cf. *E*, II, XXIX, esc.

³⁹ Cf. *E*, IV, Apéndice, cap. 29.

⁴⁰ La crítica spinoziana a la superstición va mucho más allá del ámbito estrictamente religioso, extendiéndose a todo tipo de instituciones sociales.

⁴¹ En relación con la mercancía-dinero, expresa Marx: “En cuanto comienza a desarro-

Exceso, fijación y delirio

Como podemos ver a partir del último ejemplo, y como lo establece Spinoza en *Ética* IV, el amor puede tener exceso.⁴² Aquí otra vez cobra relevancia la noción spinoziana de cuerpo en relación con su teoría de los afectos. En el libro III se define al afecto de la alegría, en cuanto está referido a la vez al alma y al cuerpo, como *titillatio* (“placer”) cuando una parte del hombre resulta más afectada que las demás, o como *hilaritas* (“regocijo”), en el caso de que todas las partes resulten igualmente afectadas. Según Spinoza, los afectos que nos asaltan cotidianamente suelen ser del primer tipo. La *titillatio*, al ser una alegría que afecta en mayor medida a unas partes del cuerpo que a otras, puede ocasionar que, si el afecto es lo suficientemente potente, supere a las demás acciones del cuerpo y haga que éste se aferre al placer de tal modo que impida que el cuerpo sea apto para ser afectado de otras maneras.⁴³ El amor excesivo hace que el alma se obsesione con la consideración de un solo objeto, y no pueda pensar en otros:

Así pues, vemos algunas veces hombres afectados de tal modo por un solo objeto, que aunque no esté presente, creen tenerlo a la vista, y cuando le acaece a un hombre que no duerme, decimos que delira o que está loco. Y no menos locos son considerados, ya que suelen mover a risa, los que se abrasan de amor, soñando noche y día sólo con su amante o meretriz. [...] tanto la avaricia y la ambición como la libidine son clases de delirio, aunque no se las cuente en el número de las enfermedades.⁴⁴

llarse la circulación de mercancías, comienza a desarrollarse también la necesidad y la pasión de retener el producto de la primera metamorfosis, la forma transfigurada de la mercancía, o sea su crisálida dinero. [...] Para retener el oro como dinero, y, por tanto, como materia de atesoramiento, hay que impedirle que circule o se invierta como medio de compra en artículos de disfrute. El atesorador sacrifica al fetiche del oro los placeres de la carne. Abraza el evangelio de la abstención. Además, sólo puede sustraer de la circulación en forma de dinero lo que incorpora a ella en forma de mercancías. Cuanto más produce, más puede vender. La laboriosidad, el ahorro y la avaricia son, por tanto, sus virtudes cardinales, y el vender mucho y comprar poco el compendio de su ciencia económica. Paralelamente a la forma directa del tesoro, discurre su forma estética, la posesión de mercancías de oro y plata. Ésta crece con la riqueza de la sociedad burguesa”. Marx, K., *op. cit.*, pp. 88-91.

⁴² *E*, IV, XLIV.

⁴³ Cf. *E*, IV, XLIII.

⁴⁴ *E*, IV, XLIV, esc.

Spinoza parece particularmente preocupado por el delirio que genera el amor lascivo, esto es, el deseo de engendrar suscitado por la belleza.⁴⁵ No hay mayores precisiones en la *Ética* con respecto a esta noción de belleza pero, por su relación con el concepto de delirio, parece ser que se halla ligada al exceso en que puede derivar un amor que se basa sólo en el placer y no en el regocijo. Tal vez la belleza física ocasione una alegría que afecta en mayor medida a algunas partes del cuerpo que a las demás, tendiendo por ello al exceso y la fijación en un solo objeto. Evidentemente, Spinoza consideraba al placer sexual o la libido –definida como un deseo y amor de la íntima unión de los cuerpos–⁴⁶ no sólo como un bien que la mayoría considera equivocadamente como supremo,⁴⁷ sino también como un afecto que fácilmente puede devenir en pasiones tristes.⁴⁸ El deseo sexual no es malo en sí mismo si se lo busca con moderación, pero tiende a ocupar el alma en un solo objeto y a ser sucedido por el arrepentimiento, además de conllevar un embotamiento y una tristeza profunda luego de haberse consumado el goce.⁴⁹

Inadecuación y pasión

La relación entre conocimiento y afectos es establecida por Spinoza de la siguiente manera: “Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto que tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras”.⁵⁰ Esto se debe a que el alma humana no es considerada como una sustancia separada, sino como una “parte” del entendimiento de Dios.

⁴⁵ Cf. *E*, IV, Apéndice, cap. 19.

⁴⁶ *E*, III, Apéndice, cap. 48.

⁴⁷ Cf. *TRE*, §3.

⁴⁸ En este sentido, Allison expresa: “Contrariamente a su actitud generalmente anti-ascética, Spinoza tendió a ver el deseo sexual como un mal no mitigado –de hecho, como una forma de locura”. Allison, H. E., *Benedict de Spinoza: An Introduction*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1987, p. 155.

⁴⁹ Cf. *TRE*, §4 y 11: “Así, en lo que atañe al deseo sexual, el alma queda tan suspensa de él como si descansara en un bien verdadero, lo que le impide en absoluto pensar en otra cosa. Pero a este goce sucede una profunda tristeza, que si bien no pone en suspenso al espíritu, por lo menos lo perturba y embota”.

⁵⁰ Cf. *E*, III, I.

El alma es un modo finito del pensamiento, que es uno de los infinitos atributos de Dios o la Naturaleza, la sustancia única. De ahí que, cuando el ser humano percibe o tiene ideas, estas no son sino “re-cortes” del entendimiento infinito de Dios. Cuando esta idea en Dios puede explicarse por la naturaleza del alma humana sola, entonces ésta tiene ideas completas y adecuadas. Cuando la idea se explica no sólo por la naturaleza del alma humana, sino también por otra cosa, entonces se tienen ideas parciales o inadecuadas.⁵¹ A su vez, obrar significa ser causa adecuada, es decir, que se siga algo de la propia naturaleza que pueda entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Padecer, por el contrario, es ser causa inadecuada, es decir, que ocurra algo en nosotros que no puede ser entendido por nuestra naturaleza sola. Por lo tanto, el alma obra cuando tiene ideas adecuadas, y padece cuando éstas son inadecuadas.

Los afectos de alegría pueden darse tanto en la forma de una pasión, cuando somos sólo causa parcial del aumento de potencia que ocurre en nosotros, o de una acción, cuando somos causa adecuada de ese aumento de potencia, es decir, cuando éste puede entenderse clara y distintamente en virtud de nuestra naturaleza sola. En el primer caso, el alma tiene ideas inadecuadas; en el segundo, adecuadas. Tanto la razón como la ciencia intuitiva se caracterizan por otorgar ideas adecuadas. Sólo la imaginación o conocimiento del primer género nos da ideas inadecuadas, confusas y sin orden respecto del entendimiento y, en ese sentido, es la única causa de falsedad.⁵² Por lo tanto, los afectos de alegría –y entre ellos, el amor– podrán ser considerados pasiones sólo en el ámbito del conocimiento imaginativo.

Amor y libertad

El amor se da bajo la forma de una pasión cuando el aumento de potencia (alegría) que ocurre en nosotros no puede entenderse clara y distintamente en virtud de nuestra naturaleza; o sea, cuando somos sólo causa parcial de ello. El alma humana padece en cuanto tiene ideas inadecuadas, es decir, en cuanto considera las cosas exclusivamente según el género imaginativo de conocimiento. Sin embargo,

⁵¹ Cf. *E*, II, XI, cor.

⁵² *E*, II, XLI.

las pasiones alegres sólo son pasiones hasta el punto en que llegan a aumentar la potencia de obrar del hombre de manera que éste llegue a concebirse a sí mismo y a sus acciones adecuadamente. En ese punto, el hombre será apto para obrar las acciones en lugar de ser determinado por afectos pasivos.⁵³

Según Spinoza, además del amor que está ligado a imágenes o ideas inadecuadas de las cosas, existe uno que surge de la razón y la libertad del ser humano. Esto se da incluso en el caso del amor entre un hombre y una mujer, cuando el matrimonio tiene por causa no la sola belleza, sino la libertad del ánimo.⁵⁴

Los individuos libres concuerdan en su naturaleza porque aman lo mismo. Por el contrario, el amor hacia las cosas que consideramos según ideas inadecuadas hace que padezcamos y que seamos contrarios unos a otros; no porque amemos una misma cosa, sino porque tenemos ideas distintas sobre ella:

[Los hombres] están muy lejos de molestarse uno al otro en cuanto que aman lo mismo y concuerdan en naturaleza. La causa de esto, como he dicho, no es otra que la diferencia de naturaleza que suponemos hay entre ellos. Pues suponemos que Pedro tiene la idea de una cosa amada actualmente poseída, y, en cambio, que Pablo tiene la idea de una cosa amada perdida.⁵⁵

Quienes se guían por la razón no se dejarán llevar por ideas confusas e inadecuadas, que difieren de individuo en individuo según su particular constitución subjetiva. La razón nos da un conocimiento adecuado y completo y, por lo tanto, sus ideas serán las mismas en todos los hombres. Por eso, el amor hacia cosas que consideramos racionalmente carecerá de las dificultades que hemos enunciado, que surgen del conocimiento inadecuado de los objetos.

Cuando Spinoza escribe sobre el amor, enuncia reiteradas veces que las aflicciones que conlleva el amor pasional se originan en un amor excesivo hacia cosas que sólo uno puede poseer (bienes, dinero, mujeres, etc.). Ahora bien, ¿a qué se refiere nuestro autor con esto? ¿Es que hay cosas que, por sí mismas, se caractericen por poder ser poseídas exclusivamente por un individuo? De hecho, Spinoza nun-

ca “deduce” la existencia de este tipo de objetos. La introducción de esta noción –de gran importancia para la teoría de los afectos– aparece en forma de hipótesis para la demostración de la proposición XXXII de Ética III (“Si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que sólo uno puede poseer, nos esforzaremos por conseguir que no posea esa cosa”). En realidad, las imágenes de “cosas que sólo uno puede poseer” son efectos de la imaginación, ideas inadecuadas. Incluso habría que decir que, en sentido estricto, ninguno de los objetos ordinarios puede poseerse por completo. Como expresa Spinoza,

[...] las aflicciones e infortunios del ánimo toman su origen, principalmente, de un amor excesivo hacia una cosa que está sujeta a muchas variaciones y que nunca podemos poseer por completo. Pues nadie está inquieto o ansioso sino por lo que ama, y las ofensas, las sospechas, las enemistades, etc., nacen sólo del amor hacia las cosas, de las que nadie puede, en realidad, ser dueño. Y así, concebimos por ello fácilmente el poder que tiene el conocimiento claro y distinto, y sobre todo ese tercer género de conocimiento [...] cuyo fundamento es el conocimiento mismo de Dios, sobre los afectos [...] [Este conocimiento] engendra, además, amor hacia una cosa inmutable y eterna [...] y que poseemos realmente [...]; amor que, de esta suerte, no puede ser mancillado por ninguno de los vicios presentes en el amor ordinario.⁵⁶

Ahora bien, el conocimiento del tercer género, por el cual amamos algo que poseemos realmente, lejos está de darnos la idea de un ser trascendente y separado de las cosas singulares. Consiste más bien en un progreso, a partir de la idea adecuada de la esencia de los atributos divinos, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas.⁵⁷ Por otro lado, “cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios”,⁵⁸ dado que éstas son modos por los cuales los atributos de Dios se expresan.⁵⁹ En este sentido, los infortunios que surgen del amor hacia determinadas cosas par-

⁵⁶ E, IV, XX, esc.

⁵⁷ E, II, XL, esc. II.

⁵⁸ E, V, XXIV.

⁵⁹ Cf. E, I, XXV, cor. En este sentido, no podemos sino oponernos a una lectura que declare que el sabio spinoziano es indiferente hacia las cosas y personas particulares que le rodean (cf. Hampshire, S., *op. cit.*, p. 116), o bien que “el salvarse, en Espinosa, es [...] dejar la singularidad como modo de ser para retraerse a la unidad absoluta” (Zambrano, M., “La salvación del individuo en Espinosa”, en *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras*, N° 3, 1936, p. 10).

⁵³ Cf. E, IV, LIX.

⁵⁴ Cf. E, IV, Apéndice, cap. 20.

⁵⁵ E, IV, XXXIV, esc.

ticulares no se hallan necesariamente ligados a las cualidades de dichas cosas, sino que resultan de considerarlas imaginariamente bajo ideas inadecuadas. El amor hacia los objetos singulares, si los consideramos como modos en que se expresa la esencia divina, debe distinguirse del amor que surge de ideas fragmentarias y confusas, por las cuales consideramos esos objetos aisladamente, según el encuentro fortuito con los cuerpos exteriores. Este afecto, cuando surge del conocimiento adecuado, implica la unión y la hermandad entre los hombres⁶⁰ y la virtud suprema del alma.⁶¹

Grados de conocimiento: ¿grados de amor?

Existe, entonces, una diferencia entre el amor en el ámbito del conocimiento inadecuado, regido exclusivamente por la imaginación y sujeto a la pasividad, la fluctuación y los conflictos anímicos (en una palabra, el amor pasional); y el amor relacionado a la adecuación y la acción. Podemos ir un paso más allá y establecer una distinción al interior de los amores activos/adecuados. La *ratio* no nos da el mismo tipo de conocimiento que la *scientia intuitiva*. Mientras que la primera nos otorga ideas de lo común y lo universal, la segunda nos acerca a la singularidad de las esencias de las cosas en relación con los atributos de Dios.

Así, en *Ética IV* Spinoza nos presenta una ética de la virtud, que está vinculada principalmente con la amistad y el amor entre seres humanos; amor privilegiado por la excelencia de su objeto, que consiste en su concordancia con la naturaleza de quien ama. Lo común en los seres humanos, lo que los hace coincidir y unirse aumentando sus respectivas potencias, es la razón, que es la misma para todos.⁶² Las pasiones, en cambio, hacen que los hombres difieran entre sí y, en esa medida, puedan ser contrarios unos a otros.⁶³

Por otro lado, en la última parte de *Ética V*, la noción de *amor dei* nos presenta un tipo de afectividad que va más allá del espacio de lo común, remitiéndose a la singularidad de las esencias. Como sabemos, según *Ética II*, aquello que es común no constituye la esencia

de ninguna cosa singular.⁶⁴

De este modo, nos aventuramos a decir que distintos géneros de conocimiento dan lugar a diversas formas de amor. Lo interesante de esta hipótesis es que nos permite considerar la posibilidad de que una misma cosa sea amada de tres maneras distintas. Supongamos, por ejemplo, que María ama a Juan. En un primer caso, María se alegra al mismo tiempo que considera la idea inadecuada de Juan. Ella experimenta un aumento de su potencia, percibe al cuerpo de Juan; más tarde, imagina a Juan, lo recuerda y vuelve a alegrarse. Si hay un nuevo encuentro con Juan, bajo circunstancias menos alegres, María se frustra. Puede llegar a odiar a Juan. O, en otro caso, María absolutiza a Juan como causa de todas sus alegrías y se obsesiona con él. Su potencia para afectar y ser afectada por otros cuerpos se ve disminuida. Al mismo tiempo que ella desea que otros también amen a Juan, quiere poseerlo exclusivamente. Su ánimo fluctúa: amor, celos, odio, etc.

En un segundo caso, María tiene ideas adecuadas: por medio de la razón, ella percibe lo común entre su naturaleza y la de Juan. Ambos son seres humanos, pueden conocer adecuadamente y, en esa medida, coincidir (las ideas verdaderas son las mismas para todos). Ellos se unen formando una segunda naturaleza más potente que la de ambos por separado. Es importante notar que, en este segundo caso, es muy probable que, si queremos seguir la línea trazada por Spinoza, debamos restringir el ejemplo de “María ama a Juan” a los casos en que Juan es un ser humano y no, por ejemplo, un gato. El amor “racional”, relacionado con lo común, está muy ligado con la especificidad de lo humano como potencia cognoscitiva.⁶⁵ Es por eso que Spinoza declara que el hombre es un Dios para el hombre y se opone con fervor a quienes desprecian la naturaleza humana y admiran a las bestias.⁶⁶

⁶⁴ E, II, XXXVII.

⁶⁵ Estas nociones spinozianas son evidentemente problemáticas ya que plantean ciertas dificultades para pensar el amor –de y hacia– individuos humanos con potencias intelectuales diferentes a las propias. El desafío es, entonces, cómo plantear una ética de “lo común” que no implique la exclusión de quienes no se hallan bajo determinadas normativas preestablecidas de lo racional. El sistema inmanente y la ontología no jerárquica de la filosofía de Spinoza son, seguramente, un escenario favorable para la solución exitosa de estos problemas.

⁶⁶ E, IV, XXXV, esc.

⁶⁰ Cf. E, IV, XXXVII y esc. I.

⁶¹ E, V, XXV.

⁶² E, IV, XXXV.

⁶³ E, IV, XXXIV.

En el tercer caso, María conoce adecuadamente por medio de la ciencia intuitiva. Sabe que Juan es un modo finito del orden necesario y universal que constituye la naturaleza de la sustancia infinita. Pero, principalmente, sabe que ella misma –al igual que Juan– es una parte de esa sustancia, es *en* ella y por ella se concibe.⁶⁷ María también conoce adecuadamente su propio afecto hacia Juan y puede remitirlo a la idea de Dios.⁶⁸ Con el tercer género de conocimiento, todo amor a los modos finitos es un amor a Dios o la Naturaleza, a la que éstos expresan. María ama a Juan en tanto sabe que éste es una expresión finita del ser absolutamente infinito. A su vez, ella *se conoce conociendo* y se alegra. Este contento unido con la idea de sí misma como causa es identificado con el amor de Dios a sí mismo: no en su expresión infinita, sino en su modalización finita en la esencia del alma humana (en este caso, la de María).⁶⁹

Conclusiones

La definición VIII de Ética IV expresa que “la virtud, en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza”. Queda así trazada una ética donde uno de los objetivos fundamentales en pos de salir del estado de servidumbre pasional es el de la autodeterminación del individuo. En este marco, la cuestión del amor, además de venir a plantearse como una temática clásica de la filosofía, cuenta con un elemento adicional de interés dado por la definición spinoziana que lo relaciona con una “causa exterior”, es decir, con algo que permanece, en principio, ajeno a nuestra propia naturaleza.

⁶⁷ En relación con el conocimiento intuitivo, Yovel expresa que se trata de la conciencia de que uno existe en Dios y que Dios existe a través de uno: “Es una traducción racional del ideal de *unio mystica*, en la cual el individuo actualiza su unidad con Dios y se vuelve poderosamente consciente de ésta”. Yovel, Y., *Spinoza and Other Heretics. The Marrano of Reason*, New Jersey, Princeton University Press, 1989, p. 168.

⁶⁸ Cf. E, V, XIV: “El alma puede concebir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, todas las imágenes de las cosas, se remitan a la idea de Dios”.

⁶⁹ Cf. E, V, XXXVI. Por motivos de espacio y por la complejidad del tema no nos es posible desarrollar más ampliamente la cuestión del *amor dei* en este artículo. Al respecto puede verse –entre otros– el análisis de R. Bodei, quien expresa que “amar a Dios no es otra cosa que amar y conocer adecuadamente [...] ya sea las cosas particulares [...], ya sea la parte mejor de sí, concebida en la articulación del todo”. Bodei, R., *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político*, México, FCE, 1995, p. 330.

Mientras que el deseo es planteado como la esencia del ser humano, una de sus realizaciones primarias en el ámbito de la finitud es la proyección amorosa hacia un “afuera” que, como sabemos, es una noción relativa y compleja en el spinozismo. Habida cuenta de que hablamos de individuos que no son sustancias cerradas sino partes en relación con partes, todo parece conducirnos en círculos: ¿somos *nosotros* quienes amamos? ¿O, más bien, son nuestros amores los que nos constituyen como este determinado individuo? ¿Cómo podemos ser autodeterminados, si necesitamos constantemente de cosas externas para continuar subsistiendo? ¿Por qué Spinoza plantea como prioridad algo que parece inhabilitado desde un principio?

Para responder a estas dificultades, es fundamental tener en cuenta que, para Spinoza, no es posible ser causa absoluta de todas nuestras afecciones. El spinozismo parte del reconocimiento de que el individuo no es una sustancia autosubsistente, sino una parte de la naturaleza que, para permanecer en el ser, necesita relacionarse constantemente con otras. De modo que podríamos decir que el amar –alegrarse con la idea de causas exteriores– es inherente a la naturaleza humana. Como expresa Spinoza en el *TB*, es imposible que nos libremos del amor, y necesario que no lo hagamos.⁷⁰ Estamos condenados a amar. La libertad no implica ser la causa única de nuestras afecciones, prescindiendo de objetos externos; ya que esto, en el ámbito de la finitud, es una tarea imposible.⁷¹ Pero, además de irrealizable, ni siquiera es algo deseable. De hecho, según el filósofo “nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada y no supiese de nada que no fuera ella misma”.⁷² Hay cosas externas que nos son útiles y que, lejos de permanecer completa-

⁷⁰ “El amor es de tal naturaleza que jamás intentamos (como lo hacemos con la admiración y otras pasiones) librarnos de él. Y ello por dos razones: porque es imposible y porque es necesario que no nos libremos de él. *Imposible*, porque él no depende de nosotros, sino tan sólo del bien y utilidad que descubrimos en el objeto. Ya que, si no quisiéramos amar nada, sería necesario que antes no conociéramos nada, lo cual no depende de nuestra libertad: porque, si no conociéramos nada, sin duda que tampoco seríamos nada. *Necesario* no librarnos de él, ya que, dada la debilidad de nuestra naturaleza, no podríamos existir sin gozar de algo a lo que estemos unidos y fortalecidos” *TB*, II, V, 62.

⁷¹ Lloyd expresa que la determinación por causas externas no excluye la posibilidad de autodeterminación. Para Spinoza los seres humanos son tanto parte de la naturaleza como libres (elementos que Descartes veía como incompatibles). Cf. Lloyd, G. *Part of Nature. Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1994, pp. 99-100.

⁷² E, IV, XVIII, esc.

mente ajenas, concuerdan con nuestra naturaleza; apetecerlas es algo positivo para el ser humano.⁷³ La clave no está, entonces, en librarnos del amor, sino en transformarlo en un amor más libre. Y es aquí donde constatamos que lo que determina nuestra manera de amar es, para Spinoza, nuestra forma de conocer. En función de esta última, el amor nos puede hacer tanto siervos como libres. Quien tiene un conocimiento adecuado de aquello que ama no se limita a fluctuar pasivamente con los cambios en las causas exteriores, sino que forma parte de una relación activa con el objeto. Y este aspecto de actividad está dado, según la *Ética*, por la adecuación de las ideas del sujeto amante. El alma, dice Spinoza, cuando concibe una idea verdadera, se considera a sí misma⁷⁴ y se alegra ante su propia potencia de obrar. Con el conocimiento adecuado, la alegría amorosa ya no está vinculada únicamente a una causa exterior, sino que deviene en cierta interioridad.⁷⁵ En el segundo género, el individuo no permanece completamente ajeno a su objeto de amor, sino que el ámbito de lo común –posibilitado por la razón– toma forma en un nuevo individuo doblemente potente del cual ambos son parte.⁷⁶ En el tercer género, Spinoza establece que el amor del alma humana hacia Dios es una parte del amor con que Dios se ama a sí mismo y, por lo tanto, ya no depende de un objeto exterior, sino que “en cuanto se refiere a Dios, es una alegría [...] acompañada por la idea de sí mismo, y lo mismo ocurre en cuanto referido al alma”.⁷⁷

El amor, entonces, puede hacernos libres, pero también completamente esclavos. Buena parte de los libros III, IV y V de la *Ética* está dedicada a analizar las consecuencias problemáticas del amor pasional en la dinámica práctica individual y social de los seres humanos. Aquí hemos desarrollado un análisis de la “fenomenología del

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Cf. E, II, XLIII.

⁷⁵ Como expresa Suhamy, el amor intelectual tiende a interiorizar, al comprenderla, la causa exterior del amor. Cf. Suhamy, A., “Essence, propriété et espèces de l’amour dans l’*Ethique*”, en *Spinoza, philosophe de l’amour*, op. cit., p. 90.

⁷⁶ “Hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por ello, han de ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza. En efecto: si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado”. E, IV, XVIII, esc.

⁷⁷ E, V, XXXVI, esc.

amor”⁷⁸ intentando mostrar por qué éste, en su modalidad pasional, a pesar de ser una forma de alegría, presenta una tendencia a volverse contrario al *conatus* del individuo. Dejando de lado una consideración que centra el análisis en la cualidad de los objetos amados –cuya fuente se encuentra en las obras de juventud–, la clave para explicar esta tendencia pasa a estar, en la *Ética*, más claramente situada en el tipo de conocimiento que está implicado en el amor pasional, es decir, la imaginación. Hemos analizado las implicancias negativas que esta última puede suponer para la dinámica anímica (inconstancia, celos, obsesión, delirio, frustración y enemistad, entre otras), en comparación con el amor ligado a ideas adecuadas. Ahora podemos preguntarnos si el conocimiento adecuado excluye necesariamente los aspectos imaginativos de la experiencia amorosa. Como establece Spinoza, las imaginaciones no son contrarias a lo verdadero, y “no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, sino porque se presentan otras imaginaciones más fuertes”.⁷⁹ Por su parte, si se poseen ideas que excluyan la existencia de las cosas que son imaginadas como presentes, la potencia de imaginar puede ser atribuida a una virtud y no a un vicio de la naturaleza del alma humana.⁸⁰ Así que se pueden escribir poemas de amor... incluso siendo spinozista.

⁷⁸ Cf. Bodei, R., op. cit., p. 321.

⁷⁹ E, IV, I, esc.

⁸⁰ Cf. E, II, XVII, esc.

Bibliografía

- Allison, H. E., *Benedict de Spinoza: An Introduction*, New Haven and London, Yale University Press, 1987.
- Bodei, R., *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político*, México, FCE, 1995.
- De Deugd, C., *The significance of Spinoza's first kind of knowledge*, Assen, Netherlands, Royal VanGorcum Ltd., 1966.
- Hampshire, S., *Spinoza*, Madrid, Alianza, 1982.
- Jaquet, Ch., Séverac, P. y Suhamy, A., "Préface", en Jaquet, Ch., Séverac, P. y Suhamy, A. (eds.), *Spinoza, philosophe de l'amour*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005.
- Lloyd, G. *Part of Nature. Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994.
- Macherey, P., *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- Marx, K., *El Capital*, Tomo I, México, FCE, 1986.
- Rice, L. C., "Love of God in Spinoza", en Ravven, H. M. y Goodman, L. E. (eds.), *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2002.
- Spinoza, B., *Ética*, trad. V. Peña, Madrid, Editora Nacional, 1994.
- , *Tratado breve*, trad. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1990.
- , *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. O. Cohan, Buenos Aires, Cactus, 2006.
- Suhamy, A., "Essence, propriété et espèces de l'amour dans l'Ethique", en Jaquet, Ch., Séverac, P. y Suhamy, A. (eds.), *Spinoza, philosophe de l'amour*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005.
- Yovel, Y., *Spinoza and Other Heretics. The Marrano of Reason*, New Jersey, Princeton University Press, 1989.
- Zambrano, M., "La salvación del individuo en Espinosa", en *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras*, N° 3, 1936.



Mirada y escucha, o escuchar la mirada

Respuesta a “El ver, lo visto y el lugar de la mirada”,
reseña de Mariano Gaudio a *Mirando de frente al Islam*.
Desde el harem terreno hasta el paraíso celestial,
publicada en Ideas 2, pp. 148-158

VIRGINIA MORATIEL

No hay duda de que el acto de mirar encierra una triplicidad: la del ver, la de lo visto y la de la mirada que relaciona a ambos. Son tres instancias inseparables, porque ninguna de ellas puede darse sin la inmediata aparición de las restantes. Son, además, las mismas que definen la conciencia puramente teórica, cognitiva: el sujeto, el objeto y la representación que los vincula.¹ Tampoco creo que haya duda de que esta triple convergencia sea tensa y cambiante. Así, uno puede colocarse del lado del yo o de lo opuesto a él, pero siempre lo hará desde una mirada, esto es, desde una determinada visión del mundo. Y al preguntarse por ella, nuevamente se reiterará el tedioso círculo, porque siempre se la enfocará desde cierta perspectiva, es decir, dándole un sentido, interpretándola, objetivándola, juzgándola desde la nueva posición. Ante semejante callejón sin salida, uno puede protestar con las palabras del poeta: “el ojo que ves no es ojo porque tú lo veas sino es ojo porque te ve”,² pero también uno puede intentar dirigirse por otro camino e indagar si estas paradojas no surgen de la misma imagen que se ha utilizado para explicar el proceso de reconocimiento entre los seres humanos.

¹ Ya nos lo explicó Platón en el *Teeteto*, aunque muchas veces lo olvidemos y supongamos que esta cuestión es un descubrimiento de la modernidad y, como Schopenhauer, exijamos volver a Kant, a la admisión de que no hay sujeto sin objeto.

² Machado, Antonio, *Proverbios y cantares*, Madrid, El País, 2003.

La asociación entre el sentido de la vista y el conocer o el saber intelectual estaba ya en la antigua lengua griega, porque la palabra “idea” procede del aoristo del verbo ver (*eidon*), de ahí que el *eidos* platónico no sea otra cosa que el aspecto inteligible de la realidad, esto es, lo único permanente y verdadero. De esta manera queda en evidencia que la mirada simboliza desde el origen mismo de la filosofía una razón que huye del tiempo y del cambio, que piensa desde un punto fijo, único e intransferible y apunta hacia infinitas direcciones (todas aquellas que la mirada alcanza en derredor), cuyo despliegue origina el espacio. Dicho de otra manera, la imagen de la mirada remite a una espacialización del mundo y de las relaciones humanas, por eso la pregunta normal ante ella es la que interroga por el lugar de la mirada, por el sitio desde donde el foco arroja luz y esclarece. Pero espacializar el mundo supone convertirlo en territorio de la razón, sea para expresarse o para iluminarlo. Y esta territorialización condice más bien con una razón instrumental, imbuida por el deseo de apropiación, una razón que sólo podría dejar de ser egoísta, de quererlo todo para sí, de cosificar la vida que la rodea y someterla a su voluntad, si a nivel individual asumiese –como dice Fichte– que el único territorio que le pertenece es su propio cuerpo en cuanto campo de ejercicio de su libertad y que cualquier otra apropiación de cosas o de seres vivos, incluidas las personas, carece de legitimidad jurídica para el derecho natural, esto es, para el que nos corresponde lisa y llanamente por ser humanos.

En la imagen del ver se nos escapa la mirada como acto dador de sentido y, con ello, la posibilidad de reconocer a los demás como seres similares a nosotros. La perspectiva teórica transforma la mirada en desafío que cala hasta los huesos, pero se queda sólo en la superficie, en el aspecto material, y no llega al significado. Ello se debe al hecho de que las relaciones humanas básicas no son intelectuales y que el reconocimiento se da en la práctica, diariamente, en el trato con nuestros semejantes a través de la acción, donde operan los sentimientos que, en su interioridad, conectan con planos no siempre conscientes. Qué duda cabe de que existen otros sentidos que podrían reflejar mejor el acogimiento, la comprensión y la solidaridad entre las personas.³

³ Sobre este punto, véase mi artículo “Empatía y solidaridad transnacional. Reflexiones en torno a una conferencia de Carol C. Gould”, en *Dilemata. Revista internacional de éticas aplicadas*, N° 22, 2016.

El reconocimiento intersubjetivo no se establece exclusivamente a través de la mirada, es un cruce sinestésico.⁴ Quizás su raíz más profunda se encuentre no en el afán de mirarse los unos a los otros y parapetarse afirmando la propia posición ante los demás, sino en la capacidad de escucha. Aunque escuchar sea oír entendiendo, no implica una toma inmediata de partido, supone dejar que el otro se expone en lo que es su más íntima sustancia, en el tiempo. Por eso, la empatía se relacionó desde su origen con el sentido del oído⁵ y, a su vez, la música se consideró un arte del tiempo, hecha de un lenguaje universal que emociona con independencia de la lengua que se hable o del nivel cultural del auditorio, es decir, de la visión que se tenga de la realidad.⁶ La escucha es lo primario, constituye el *Urgefühl* del que hablan los filósofos alemanes. De hecho, la criatura humana no ve dentro del seno de la madre gestante, más bien oye el reverberar del eco del mundo en su vientre, siente el ritmo de su corazón y las inflexiones de su voz, cuyo tono imitará en el primer vagido. La visión aleja, es con mucho una percepción inteligible; la escucha, acerca. De ahí que haya quienes puedan ver con indiferencia las noticias desastrosas en la televisión mientras comen o regodearse en la contemplación de un video de violencia a través de Internet, que lamentablemente se volverá viral, u observar una postal de Lampedusa admirando sólo su belleza sin reparar en los refugiados que mueren y sufren en sus costas. Cuando interviene el sonido, la voz humana que relata, llora, ríe o grita, la situación cambia, porque la voz es apelación, es una llamada al corazón, a la que, evidentemente, se puede responder o no, según lo estime la libre voluntad de cada cual. Y esto ocurre porque, aunque el sonido se transmita a la distan-

⁴ Fichte alude a otros sentidos, como el tacto o el oído, por ejemplo, cuando se refiere a la necesidad que tenemos de reproducir activamente, a través de la imaginación, la sensación recibida. Considera la boca un elemento determinante del rostro humano en función del reconocimiento, porque es el órgano de la comunicación verbal (*Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. L. Villacañas Berlanga, M. Ramos Valera y F. Oncina Coves, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, parágrafo VI). El mismo significado simbólico tiene para Herder, quien además admite que, al estar recubierta por labios, la boca sirve para besar y, por tanto, coadyuva en la misión pacífica y amorosa que dicho filósofo atribuye al ser humano según el divino plan de la naturaleza (*Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1959, I, IV, cap. 6).

⁵ Herder, J. G., *op. cit.*, I, IV, cap. 6.

⁶ Esta concepción de la música aparece en Schopenhauer (*El mundo como voluntad y representación*, Libro III) y es profundizada por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia y La gaya ciencia*.

cia, no se imbrica en el espacio, no se empantana en él. Se desarrolla temporalmente, y así puede desvelar lo que en esencia somos, seres hechos de tiempo que se deshace y continúa a cada instante, pura creación o pura nada, según se mire. Por eso, para comprender la palabra o una pieza musical no es conveniente detenerse en el detalle de cada letra o de cada nota separadas de su contexto. Las partes están situadas en un punto evanescente, aferrarse a él es en cierto sentido permitir que el árbol oculte el bosque. La comprensión llega con el flujo entero, con la trama completa donde se entretajan todos los registros y en función de la cual se reformula su individualidad aislada. La comprensión es un proceso, donde nada está fijo y dado por válido *in aeternum*. Tiene avances y retrocesos. No es progresivo, está expuesto a la constante novedad, a la aparición de otro que haga reconsiderar la posición anterior. De ahí que el título de mi libro se inicie con un gerundio. Al hacer eso, he querido evidenciar la compleja, la inasible situación que se da en el reconocimiento humano debido a su carácter dinámico y recíproco.

Cuando se escribe un ensayo, se proyecta una mirada hacia lo otro y uno sabe que ese libro, a su vez, inevitablemente será observado, interpretado por los demás, y que la objetivación le será devuelta como un boomerang. Uno preferiría que primara la escucha y que la mirada del lector no se impusiera a cada paso, agazapada tras sus propios intereses, en ese entrecruzamiento de influencias y compromisos que configuran el lugar desde el cual todos y cada uno atisbamos el mundo. Pero ocurre con los libros como con los hijos, que, una vez nacidos, su vida ya no nos pertenece, está allí, arrojada fuera de nosotros, y simplemente hay que aceptar su andadura con independencia de lo que hubiésemos pensado o querido para ellos. Eso no quita que los buenos deseos puedan cumplirse, porque escribir no sólo es mirar, también es escuchar. Y esa capacidad empática queda plasmada en la obra. Ha existido en el momento de su gestación y está implicada en el trabajo de escritura de dos maneras. Primero, en el respeto a la palabra ajena en general, que en este caso da cabida a opiniones que cubren el amplio abanico abierto entre los extremismos ideológicos de uno y otro bando, y que en sus posiciones antagónicas más feroces sólo pueden recogerse en periódicos, videos de Internet o blogs. Segundo, en la delicadeza intencionada con la que se abordan y analizan los textos religiosos, ya que el Islam considera el Corán palabra sagrada en un sentido mucho más rigu-

roso que las otras religiones del Libro, porque afirma que su texto es revelación directa de Dios, comunicada a través de un Arcángel.⁷ Además, en el ensayo no académico hay otro recurso que refleja la capacidad de escucha y apela a la empatía, es la narración vivencial de las propias experiencias a veces transmutadas en experiencias de otros y viceversa, porque, si hay algo que tiene un escritor –digamos con Cortázar, un poeta– es el poder de vaciarse a sí mismo para encarnarse en otros cuerpos y sentir una realidad ahondada y, por tanto, más real, profundizada por su propio sentimiento y abierta a la perspectiva emocional que otorga el lugar ajeno.⁸ Por este motivo, he dicho alguna vez que escribir es un “acto cómplice y, a la vez, solitario, un diálogo”⁹ (no un monólogo), es decir, un ejercicio de solidaridad y socialización. Ese es el secreto en el que se basa la educación estética que propone Schiller y, en nuestros días, recoge Nussbaum con su idea de justicia poética.¹⁰ También es lo que más admiro de la Scherezade de *Las mil y una noches*, esa capacidad para hacer vivir otros puntos de vista que, en su diversidad, al final terminan por humanizar al sultán. Y humanizar es universalizar. No me importa decirlo abiertamente, porque no temo la crítica posmoderna a los discursos universalistas. La posmodernidad ha hecho un buen trabajo dando cabida a las múltiples voces cuestionadoras del discurso dominante que se arroga la única perspectiva válida, pero también ha propugnado en sus seguidores una “tolerancia que acepta el mundo sin intentar transformarlo” (*Mirando de frente...*, p. 19), una tolerancia hipócrita, llena de patético individualismo, donde todo

⁷ En este sentido, el único texto de las tres religiones que se parece al Corán son las tablas de la Ley entregadas a Moisés en el Monte de Sinaí.

⁸ John Keats expresó esta idea diciendo que el poeta es la menos poética de las criaturas de Dios, porque vive en lo hermoso y en lo horrible, en la alegría y en la tristeza, en lo más bajo y en lo más elevado, y ello se debe a que es capaz de tomar parte en la existencia de los otros. “Cuando un gorrión se posa en mi ventana, –dice en carta a Woodhouse–, yo picoteo en el suelo” (*Vida y cartas de John Keats*, trad. J. Cortázar, Valencia, Pre-Textos, 2003). Cf. Cortázar, J., *La vuelta al día en ochenta mundos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, cap. 80: “Entra un camaleón”. Sobre esta cuestión véase también mi artículo “Imaginación y literatura desde una perspectiva dialógica”, en *Actas del Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*, México, COLMEX, 2014.

⁹ “Escribir es un acto cómplice y, a la vez, solitario, un diálogo de uno”. Entrevista de Patricia Font Marbán en el *Diario Menorca* (Mahón, España), 24/08/2012.

¹⁰ Schiller, F., *Cartas sobre la educación estética del hombre*, trad. V. Romano García, Madrid, Aguilar, 1963; Nussbaum, M., *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1997; y *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Barcelona, Paidós, 2005.

vale mientras no me afecte personalmente, y que, dada la coyuntura global, tanto en el aspecto económico como en el social, ya ni siquiera beneficia a quien quiere seguir viviendo lúdicamente a costa del sufrimiento y el expolio de los demás. Si no hubiese universalidad, no habría derechos humanos, se desvanecerían en la relatividad de las costumbres y los usos históricos de cada comunidad. Tampoco existiría un nexo común desde el cual se pudiese entablar un diálogo entre distintas culturas.

Y, sin embargo, el punto de partida no puede ser sino lo individual y, de acuerdo con lo que llevamos dicho, el lugar de los prejuicios, de las cadenas que uno sabe que arrastra en su historia personal, cultural o intelectual, pero también el lugar donde, dada la edad de la autora, se han operado las grandes liberaciones. Estos datos se expresan de forma sucinta en el prólogo y van matizando gran parte del primer capítulo de la obra, que arranca con el contacto real que tuve con el mundo musulmán, narrando impresiones de un viaje a Marruecos, realizado hace ya cuarenta años. Desde entonces, he visitado países musulmanes unas veinte veces. No he podido ir a todos los que quisiera porque en algunos casos la legislación sólo permite el acceso a mujeres con severas restricciones y, en otros, la situación de guerra no lo recomienda. Agradezco a Mariano Gaudio que haya puesto de relieve mi honestidad al admitir presupuestos y exponer las coordenadas de mi apreciación, pero temo que mi discreción al confesarme y el gusto por metamorfosearme en camaleón para no eclipsar con mi presencia lo que se expone, le han hecho pasar desapercibido incluso el motivo personal por el que me interesé por saber más del Islam y lo que explica el enfrentamiento inicial de la mirada, incluso, el tono apasionado y vertiginoso de mi pluma (algo que se metió “en mi vida sin siquiera tocar la puerta de entrada de mi casa”, y no fue precisamente una postal de Lampedusa (*Mirando de frente...*, p. 11). Esta misma ligereza al considerar el punto de partida le ha permitido pasar por encima de argumentaciones sólidas, que corroboraban esos “pre-juicios” y atribuirme, finalmente, cosas que ni he dicho ni he querido decir, para terminar suponiendo que puedo ser europeísta, colonialista, antipopulista, machista e insolidaria con las víctimas. Precisamente por eso, agradezco la oportunidad que se me brinda de salir en defensa de mi mirada, porque he de suponer que habrá otros lectores que incurran en la misma incapacidad de escucha.

Aclaremos para empezar que en los países europeos la entrada de musulmanes no es cosa reciente que tenga que ver con la primavera árabe ni con los refugiados de guerras. Hace ya tres generaciones que se viene emigrando en masa desde el Magreb y desde Turquía. Las razones, en el fondo, han sido siempre políticas: en algunos pocos casos se huye de la represión ideológica y mayoritariamente se escapa de la miseria, de la explotación, de la falta de trabajo y educación, es decir, de situaciones económicas que al final de cuentas resultan de decisiones políticas, las que consolidan la estructura de clanes propia de estos países. La opción ante la alternativa de emigrar o sucumbir no puede ser sino Europa, por cercanía geográfica y por herencias colonialistas, entre ellas una lengua que resulta familiar. Es evidente que entre esos legados también están unos intereses económicos de las ex metrópolis, que todavía subsisten, y en el caso de España, ciertos territorios en suelo africano, como Ceuta y Melilla, de importancia geopolítica, la misma que tiene el Gibraltar británico del lado europeo.¹¹ Sin embargo, la relación entre España y los países árabes no es comparable a la de cualquier metrópoli europea con sus ex colonias, porque este país sufrió la invasión de los moros durante 800 años y, aunque idílicamente yo misma recuerde al comienzo del libro los beneficios de la convivencia de las tres culturas, a nadie se le escapa que una invasión es violenta. Lo que quiero decir con todo esto es que, a diferencia de lo que ocurre en Argentina, la civilización islámica no resulta “extraña” en Europa. Los musulmanes aparecen a cada paso por las ciudades, también en los pueblos, y son fácilmente reconocibles por las diferencias étnicas en el norte y, en el sur, lo son por su vestimenta, como en todas partes. Y hago esta diferencia entre norte y sur, porque en España, al haberse dado un largo período de invasión musulmana, se produjo mezcla étnica, aunque no exenta de violencia. Si el mestizaje es poco probable en el futuro, se debe a que, entre otras cosas, la ley religiosa permite al hombre musulmán casarse con cristianas o judías, pero no así a la mujer. Cuando lo hace, es repudiada por la comunidad, de modo que lo único que cabe es la conversión del varón foráneo, porque el Islam no es religión de vientre como el judaísmo, es decir que la fe se transmite a través del padre y no de la madre.

¹¹ No me refiero al caso canario, porque los pobladores originarios, los guanches, no fueron musulmanes.

Aunque la presencia musulmana es notoria, hay segregación y ésta no obedece sólo a motivos económicos, como es habitual en otros trances, sino a un modo de vida íntimamente ligado a la religión y a sus exigencias. Así, los musulmanes se aíslan en guetos, en barrios donde tienen mezquitas, tiendas de ropa, sus propias carnicerías y, en general, todo aquello que les permite continuar una vida cotidiana rigurosamente pautada. Mi experiencia personal de permanente in/emigrante me ha enseñado –como explico en el libro¹²– que la peor estrategia para vivir en un país extranjero es la automarginación. Eso no significa necesariamente asimilarse, pero sí, al menos, respetar las costumbres y los usos del lugar de acogida. Y es en ese contexto que hice referencia al principio de hospitalidad kantiano, que, por cierto, pone fuertes límites al colonialismo, según se puede comprobar por su justificación en *La paz perpetua*.¹³ El problema es cuando las costumbres propias están sacralizadas, cuando existe una ley religiosa que entra en conflicto con la ley del Estado que recibe al inmigrante, porque no cumplirla genera injusticia con los demás ciudadanos, por no decir que vulnera los derechos ya adquiridos en la sociedad de acogida. Por ejemplo, si usted es musulmán y, dado que la *Sharia* en su lugar de origen se lo permite, se casa con cuatro mujeres en un país europeo será acusado por un delito de poligamia, si pega a su mujer lo será por malos tratos, si se casa con una niña de nueve años o mantiene relaciones sexuales con ella cometerá delito de pedofilia, si apedrea a su mujer hasta matarla o le corta las manos porque cree que es adúltera, será acusado de asesinato, y al final caerá con sus huesos en la cárcel. Lo mismo le ocurrirá si decide hacerle a su hija la ablación. Si ella asiste a un colegio público, usted no puede exigirle que incumpla con las clases de gimnasia ni impedirle que se relacione con sus compañeros varones, porque

¹² Creo que esta experiencia, en la que no he querido abundar, es muy digna de ser tenida en cuenta, puesto que hace cuarenta años que salí de Argentina y, desde entonces, he sufrido discriminación cada vez que alguien podía beneficiarse de ello. Para muchos argentinos soy gallega, para otros tantos españoles, sudaca y, por mi conveniencia, argentina en México, y española, en Estados Unidos. En realidad, me siento gratamente liberada del compromiso de pertenencia a un lugar limitado artificialmente por fronteras. Soy cosmopolita y llevo dentro de mí cada trozo de tierra que he pisado, porque en todas partes siempre me ha tocado aprender algo.

¹³ Kant, I, *Sobre la paz perpetua*, trad. J. Abellán, Madrid, Tecnos, 1998, “Tercer artículo definitivo para la paz perpetua”. Para una mayor información sobre mi posición al respecto, cf. “La concepción kantiana de sociedad cosmopolita ante la globalización”, en *Devenires, revista de Filosofía y Filosofía de la cultura* de la Universidad Michoacana, México, 2016.

todos los centros escolares públicos son mixtos y en las actividades no se hacen diferencias de sexo. Tampoco puede pretender que su hija asista velada a clase, porque la normativa general establece que nadie puede ir con la cabeza cubierta o la cara tapada. Tiene siempre la opción de enviarla a un centro privado, pero no puede dejarla sin escolarizar porque la enseñanza es obligatoria hasta los 16 años. Si quiere que sus hijos se eduquen en su fe, envíelos, aparte de las enseñanzas regladas, a una escuela coránica, como, de un modo parecido, he visto hacer a muchas de mis compañeras judías del colegio quienes asistían también a la *Shul*. El límite es siempre la ley, que lamentablemente para los musulmanes no coincide con la *Sharia* y, en Europa, como en el resto del mundo, es laica, humana, histórica y, por tanto, susceptible de cambios, a veces para mejor y otras para peor. Su flexibilidad posibilita su perfeccionamiento.

Más allá de los avatares de la política y la economía global, lo que dificulta la convivencia entre individuos de diferentes culturas es el desconocimiento de las creencias del otro, de la escala de valores sobre los cuales asienta su vida. La gran mayoría de los occidentales opina sobre el Islam, juzga y actúa en consecuencia, pero casi siempre desde la más absoluta ignorancia. Por supuesto, no han leído El Corán y ni siquiera son capaces de distinguir entre chiíes y suníes, tanto menos entre sus diversas facciones, confunden el Islam con el islamismo, el yihadismo con el fundamentalismo y los musulmanes con Estado islámico (ISIS), con lo cual no hacen sino asumir las manipulaciones ideológicas de uno y otro bando. Al final, se habla y se opera desde el miedo, desde el desprecio a un otro que se estima radicalmente diferente sin cuestionarse siquiera si hay algo de verdad en lo supuesto y, por tanto, se es ineficaz para resolver el conflicto, más bien se lo fomenta. Pero la ignorancia también está en el otro lado. No sólo es mutua sino que, además, gran parte de los musulmanes desconocen la verdadera fuente de sus tradiciones: la historia del Islam y los textos sagrados, por mucho que se los recite en las mezquitas, con lo cual también son presa fácil de manipuladores, en un caldo de cultivo donde la injusticia puede fácilmente engendrar el resentimiento o la rebelión. El victimismo sirve aquí de poco, de lo que se trata es de saber y, sobre todo, de no echar mano al recurso fácil de culpar al de fuera sino de comprender lo que ocurre dentro mismo del Islam, una sociedad que, por cierto, está tan clausurada hacia el exterior que es casi imposible entrar en ella si no hay venia desde dentro.

Así es como comencé mis investigaciones, simplemente para saber. Quería comprender por qué hemos llegado a esta situación insostenible de contienda generalizada, de terrorismo, de luchas entre inmigrantes y pueblos de acogida, de batallas fratricidas entre los propios musulmanes, de misoginia y guerra entre sexos. Quería saber hasta qué punto esto está justificado por la religión, que parece ser el principal argumento utilizado. En principio, me parecía imposible que fuera así, porque una religión que tenga pretensión de universalidad no puede basarse en el odio, la ira, la venganza, la destrucción y el dominio de los demás, sobre todo de sus propios fieles, como ocurre con las mujeres.

Y descubrí que las diferencias religiosas sólo son excusas para ocultar los verdaderos intereses económicos y políticos que subyacen a esta guerra, que no es más que la cruzada de las tribus patriarcales por el dinero, los recursos y el poder en medio de un capitalismo mundial al que también rinden culto, incluso especulando, cosa que está prohibida por el código de comercio mahometano.

Creo que la clave para comprender el papel del Islam en la coyuntura global es admitir que la falta de libertades, el autoritarismo, la violencia, el sexismo y la discriminación no se fundan en la religión que transmitió Mahoma sino en factores materiales propios de los países islámicos, como una distribución pésima de la riqueza, la explosión demográfica incontrolada (que desemboca en falta de trabajo y de educación), el precio desmesurado de los alimentos (por ejemplo, el pan) a causa de la carencia de recursos hídricos y agrícolas, y la lucha por las fuentes energéticas. Es cierto que cada país tiene sus propias peculiaridades y estos factores no son aplicables a todos, pero de lo que no hay duda, al menos para mí, es de que esta situación insostenible es el resultado de una estructura social arcaica, de la organización tribal, gracias a la cual los clanes dominantes campean a su antojo mientras detentan la mayoría de los recursos. Esta estructura está sostenida por la pugna de lo que en mi libro llamo “el clan de hermanos”, la alianza de los más fuertes en la lucha por subsistir dominando a los demás, un grupo masculino, donde los varones se hermanan reconociéndose como iguales y diferenciándose claramente de las hembras, a las que someten para satisfacer sus dos instintos básicos: la reproducción de la especie y la conservación de uno mismo. Se trata de una institución con costumbres salvajes y esclavistas, existente ya en la sociedad preislámica,

donde las mujeres carecían de todo derecho. Se las podía comprar, usar y abandonar sin ninguna clase de impedimento contando con la aprobación social de un entorno que, además, admitía sin reparos morales la pedofilia y la “eutanasia” de niñas. Incluso era lícito el incesto, tal y como nos revela El Corán al prohibirlo de manera insistente detallando incluso los grados de parentesco vetados. Mahoma quiso poner límites a esta institución, regularla y humanizarla para hacerla más apta para la vida social y espiritual. Desgraciadamente, su mensaje fue tergiversado por sus sucesores, que se apegaron a la letra y, amparándose en la obligación de obedecerla, antepusieron al espíritu mismo del mensaje su carácter histórico-político, o sea, aquello que se dice para un auditorio determinado atendiendo a su grado de evolución espiritual y a las circunstancias que lo rodean.

Al conocer los textos y concentrarme en el mensaje del profeta, me di cuenta de que la identificación entre religión, *Sharia* y Estado islámico es muy cuestionable. No hay duda de que la religión musulmana aspira a la constitución de una comunidad espiritual, igual que el cristianismo, pero, en el caso de la *Umma*, se trata de una sociedad de fieles que se organiza en la tierra, materialmente, según la ley divina. Esta organización material era necesaria en la época porque los árabes formaban un grupo humano desmembrado lacerado por los intereses particulares, preferentemente nómade, materialista, politeísta y analfabeto. Entre ellos predominaba la ley del más fuerte y la del Talión, lo único que puede imperar en un lugar tan inhóspito como el desierto. Mahoma consiguió transformar ese grupo en un pueblo unido por un modo de vida, una lengua y una religión, precisamente porque unificó sus creencias hacia un Dios único y espiritual. Fue un gran político, un gran negociador, pero no creó el aparato jurídico-político que hoy conocemos como Estado islámico, porque esencialmente era un místico que, en cuanto tal, despreciaba el poder y las jerarquías materiales, gobernó sólo mediante consejos, tratados y revelaciones, vivió siempre en la pobreza a pesar de pertenecer a una familia bien acomodada, donó sus bienes a los pobres y a su comunidad y, sobre todo, porque eliminó la casta sacerdotal al permitir que cualquiera pudiera dirigir la oración sin otro requisito que ser creyente. Esto produjo un vacío de poder tras su muerte, que fue paulatinamente ocupado por el Estado islámico.

Entre los estudiosos musulmanes, sin embargo, se considera que su origen se encuentra en lo que hoy se conoce como la Constitución

de Medina. En realidad, sólo fue un tratado con los jefes de tribus que Mahoma celebró al llegar, tras huir con sus partidarios desde La Meca. Los adeptos al nuevo credo sufrían ahí persecuciones, en especial el profeta, por predicar el monoteísmo en un centro de peregrinación multicultural, politeísta e idólatra, lo cual perjudicaba los intereses económicos de la pujante vida comercial de la ciudad. Al llegar a su nuevo destino, Mahoma intentó crear un espacio para la convivencia pacífica entre los diferentes clanes y grupos religiosos, elaborando en una reunión con los representantes de las distintas tribus una serie de normas que sirviesen también para evitar la situación de inseguridad ciudadana que se vivía por entonces. En este tratado se define a los musulmanes por primera vez como una nación con un territorio asignado, la ciudad de Medina y sus alrededores, pero una nación no es todavía un Estado. También se establecen una serie de disposiciones relativas al derecho fundamental de las personas: a la vida, a la propiedad o a la defensa en juicio, así como algunos principios básicos de naturaleza económica. Se proclama la libertad de culto para las religiones con textos sagrados, se crea un Consejo de mutua consulta (*Shura*), se acuerda el carácter democrático de la elección de los jefes de la primera comunidad y se reconoce el liderazgo indiscutible de Mahoma sobre la misma.

Para mí, la gestación del Estado islámico se remonta a las luchas sucesorias entre clanes tras el fallecimiento del profeta. Y aunque resulte increíble, la gran inspiradora, la intelectual que intervino en la redacción definitiva de los textos sagrados sobre los que se funda la *Sharia*, fue una mujer, Aisha, la esposa-niña de Mahoma, quien debía tener en aquel momento unos dieciocho años. Naturalmente, ella no detentó el poder de forma directa, lo cual es impensable en el ámbito del clan patriarcal de ese lugar y esa época. Lo hizo su padre, el primer califa Abu-Bakr,¹⁴ pero ella mantuvo una considerable actividad tanto religiosa como jurídico-política. Dio discursos, consejos y, teniendo ya más de cincuenta años, participó activamente en la batalla de Kufa comandando los ejércitos montada en su camello para dirimir luchas intestinas en la disputa por el califato, lo cual produjo la separación definitiva entre suníes y chiíes. Tuvo un gran ascendiente sobre su comunidad debido a la alta estima que le tenía

el profeta y a la gran labor intelectual que desarrolló tras su muerte. Entre otras cosas, creó y difundió 2210 Hadices que narran aspectos de su vida íntima y pública con su esposo. Como ejemplo, baste una de sus antológicas frases:

“Oh mujeres, si conocierais los derechos que vuestros maridos tienen sobre vosotras, entonces cada una limpiaría el polvo de los pies de su marido con su cara”.

Al conocer estos datos, confirmé mi sospecha de que cuando existe una situación de dominio masculino continuada, sostenida en el tiempo, tiene que haber cómplices entre las mismas mujeres que la perpetúen. Cómo entender, si no, que se siga realizando la ablación –que, por cierto, es una práctica preislámica que nada tiene que ver ni con El Corán ni con Mahoma–, si no se cuenta con la colaboración femenina, dado que es un ritual que realizan las mujeres y no los hombres. Cómo entender, si no, que se sigan pactando matrimonios con niñas desde los 9 años, edad en que, según la tradición, Mahoma contrajo nupcias con Aisha. Cómo entender que se acepte una institución tan injusta como la poligamia y que se admita el derecho absoluto del hombre sobre la mujer, su esclavización, si no se obtiene ningún provecho de ello. Desde luego, yo, como madre, ofrecería mi vida por evitarle a mi hija cualquiera de estas situaciones, pero, recordemos que Aisha no fue madre, y esto es esencial para el modelo femenino que representa, ya que no incluye ese sentimiento, carente de todo interés propio más allá del beneficio del otro, que caracteriza al amor incondicional que la madre brinda a sus hijos.

Lo cierto es que la presencia femenina fue decisiva en las luchas de los clanes por la sucesión de Mahoma hasta el punto de que la separación entre chiíes y suníes, que se inició por entonces, no tiene un reflejo en una doctrina religiosa determinada sino en la entronización de distintos ideales femeninos. De hecho, ambas facciones reconocen los cinco pilares del Islam y comparten una misma idea de Yihad, entendida como el esfuerzo interior por vivificar la fe y expresarla en actos, de la cual la defensa del Islam contra el ataque de los infieles únicamente representa un aspecto menor. Entre ellas sólo existen diferencias de grado en la creencia, es decir que un grupo es más radical y el otro más moderado. Pero, mientras los suníes toman como referente a Aisha, quien apoyó la candidatura de su padre para el califato, los chiítas hacen lo propio con Fátima, la hija de

¹⁴ No está de más hacer notar que el jefe de la organización Estado islámico (ISIS) se hace llamar Abu-Bakr, igual que el lugarteniente de Mahoma y primer califa.

Mahoma, quien defendió los derechos sucesorios de su esposo Alí, el primer Imán. Como consecuencia, Fátima terminó siendo el primer mártir de su religión tras la desaparición del profeta. Murió por causa de los partidarios de Aisha, quienes irrumpieron violentamente en su casa y la aplastaron con la puerta contra la pared estando embarazada. Dicen que su marido la enterró tras su agonía, de noche y en secreto, seguramente por temor a alguna represalia política.

Los ideales femeninos constituyen arquetipos psicológicos y, por tanto, poseen desde el punto de vista teórico una potencia y un alcance universales, que les permite ser aplicados en cualquier circunstancia que les sea propicia con independencia de que se den en los ámbitos de la propia cultura musulmana o en cualquier otro. Así los considero en mi libro, donde analizo varios ideales:

Jadiya, la primera esposa de Mahoma, una empresaria viuda, con quien vivió en un matrimonio monogámico durante casi veinticinco años. Su prototipo retrata a la mujer-madre, que viene a cubrir las carencias afectivas de la orfandad de Mahoma, la que es capaz de enseñar todo de su experiencia en los ámbitos del negocio, el sexo, la convivencia y el amor, y la que acogió al profeta, quien era mucho más joven, para impulsarlo hacia la predicación. Es importante destacar que la primera creyente es una mujer, porque es a ella a quien recurre Mahoma para contrastar su experiencia mística, y es ella, precisamente, quien lo convence de que no se trata de un desarreglo psicológico sino de una auténtica revelación. Su intervención hace que el mensaje divino llegue hasta la comunidad y cobre sus primeros adeptos: en el corazón puro e inocente de un niño (Alí, el futuro Imán) y en quien será el lugarteniente y primer califa Abu Bakr, señalando claramente los dos caminos que hacen posible la transmisión, el del poder espiritual y el del temporal. Crucial para Mahoma, según sus propias palabras, el modelo perfecto, junto a la hija de ambos, Jadiya podría haberse convertido para el pensamiento feminista islámico en un ideal idóneo que encarnase los matices propios de una persona real. Sin embargo, en la práctica ha sido olvidada o, mejor dicho, postergada tras otras figuras paradigmáticas.

Sherezade, esta vez un personaje de ficción, muestra la función pedagógica del arte. Sin embargo, un arquetipo tan valioso, sobre todo a nivel social, ha sido minimizado hoy en día hasta el punto de haberse convertido en un ícono de Hollywood. Las artimañas con las que engatusa al sultán han quedado reducidas a un juego super-

fluo, a un arma puramente erótica, de esparcimiento y distracción, que carece de toda seriedad si no supiéramos que ella está arriesgando su propia vida.

Las huríes, el alma gemela que cada hombre justo encontrará en el paraíso, son personajes de ultramundo, seres celestiales que condensan todas las virtudes que espera el varón musulmán en una mujer y reciben a todos en su entrada al paraíso, tanto a los creyentes como a las creyentes, lo cual indica el alto rango que, según el profeta, las mujeres tienen en las jerarquías espirituales por su condición de educadoras y guías de la humanidad. Sin embargo, la mentalidad masculina se ha cebado en ellas y ha añadido a las pocas características que definen su imagen en El Corán infinidad de detalles a gusto del consumidor, para lamentablemente terminar siendo convertidas en falso reclamo para reclutar jóvenes yihadistas bajo la promesa del goce sexual perpetuo.

Por fin, los ideales se concentran en torno a las dos figuras que definen la división entre suníes y chiítas, que, en última instancia, remite a una distinción entre clanes. Aisha representa la ambición por el poder, la niña que utiliza armas de mujer para seducir y manipular a su marido, la favorita del harem, en definitiva, la mujer que escala posiciones a través del hombre, valiéndose de su superioridad sexual y aprovechándose de la debilidad masculina, de la necesidad del varón de ser halagado y reconocido como auténtico amo, como voluntad todopoderosa e incuestionable. Fátima simboliza a la mujer que, además de ser hija, hermana, madre y esposa en un matrimonio monogámico, mantiene su vocación y su camino personal de trabajo, dirigiéndolo en su caso hacia Dios, entregada a la oración y a las tareas de ayuda social que le demandó su comunidad, sin recibir a cambio ni honores ni privilegios ni remuneración. Es la única que puede mediar entre la humanidad y Dios, y por eso ella precederá la entrada de los justos al paraíso, como si fuera una “hurí de la especie humana”.

En suma, la respectiva condensación de virtudes opuestas en estos dos últimos ideales recuerda a la visión del adolescente, quien, refugiado en la panda o el grupo de pares, igual que lo hace el varón del clan patriarcal, escinde el mundo de las mujeres de forma simplista distinguiendo aquellas que son santas e intocables de aquellas que son abordables sin escrúpulos porque se prostituyen al aprovecharse materialmente y obtener un beneficio de

su relación con el hombre. Esta sobredeterminación responde a una perspectiva machista que, por supuesto, está presente en El Corán, en cuanto mensaje dirigido a ese clan y transmitido oralmente por sus miembros hasta su consolidación en texto escrito, pero que sólo aparece en contadísimas ocasiones, como cuando se habla de la mujer como “tierra cultivable” o se incita a pegarle y castigarla si desobedece al marido.

Por lo demás, en este punto, el profeta es claro. Fátima es superior frente a todos los varones de su época y por eso ha de servir de modelo. Aunque resulte paradójico, para mí Mahoma fue el mayor feminista de su época, es decir, en contraste con la situación real de la mujer en la Arabia de entonces. Es verdad que El Corán admite la poligamia, aunque habría que decir mejor que la limita a cuatro mujeres, y, en la medida en que exige un trato equitativo para todas tanto a nivel afectivo como económico y sexual (lo cual es imposible en la práctica), recomienda explícitamente la monogamia. Es cierto que, con más de cincuenta años, Mahoma quedó exceptuado de esa ley por una revelación y que tuvo al menos ocho esposas, pero también lo es que con sus sucesivos matrimonios intentó realizar alianzas políticas, proteger viudas de guerra, liberar esclavas y, en alguna ocasión, ceder claramente a la pasión amorosa. En todo caso, prodigó un buen trato a sus mujeres, predicó la equidad y la paciencia con ellas y, sobre todo, les dio libertad de decisión para continuar con él o no y, en general, libertad de decisión para determinar si querían vivir en situación de monogamia o no, según nos relatan varios Hadices. Después de todo, si se prescinde de los elementos históricos, de las normas que ligan su vida al tiempo del clan patriarcal, y se escucha la esencia de su mensaje, la conclusión es que la mujer supera al hombre en su aptitud para alcanzar los más altos grados de espiritualidad, de modo que en el ámbito masculino sólo debería entrar en el paraíso quien sea buen hijo, buen hermano, buen esposo y buen padre. En suma, la máxima esperanza está puesta en la mujer, en nuestras hijas, que son lo más puro y santo de la creación porque nos aseguran la supervivencia de nuestra especie en cuanto encargadas naturales de su educación.

Es más, para Mahoma la historia no estará completa hasta que la mujer haya ocupado el lugar de liderazgo que le corresponde en la sociedad. Así lo revela una de sus profecías, que aparece en el Hadiz N° 2 de la colección de Al-Nawawi.

En lo que resta, la religión sólo ha servido de falsa excusa para alimentar la crueldad, la injusticia, el egoísmo y la misoginia de quienes traicionan el mensaje. El Corán asume el judaísmo y el cristianismo, se presenta como síntesis y culminación de ambos, es decir que no hay tantas diferencias entre las religiones del Libro. Quizás la pureza del ideal monoteísta acerca la religión musulmana más al protestantismo y, a su vez, el ejercicio riguroso de la abstracción y la abstinencia hace que se pueda caer fácilmente en el fanatismo, que es su lado oscuro (como en todos los monoteísmos).¹⁵ Pero Alá es el dios espiritual, el garante moral, benevolente y misericordioso, que “no quiere la guerra sino la paz”. Por eso, las virtudes musulmanas son similares a las cristianas, como la paciencia, la humildad, la obediencia, el buen carácter o la atención al prójimo.

Para mí, la gran aportación de esta religión respecto de las otras dos, sobre todo si se atiende a su concepción del paraíso, es que no sitúa el cuerpo y la sexualidad como fuentes del pecado sino como posibles lugares de redención. Se podrían decir sobre este tema palabras semejantes a las que utiliza Marcuse para interpretar los mitos de Orfeo y Narciso,¹⁶ ya que la imagen del paraíso musulmán encarna la libido que se resiste a abandonar la dimensión erótica y rechaza la conversión del cuerpo en mero instrumento de trabajo, evocando la experiencia de un mundo que no está ahí para ser controlado y sojuzgado sino para ser liberado. De este modo, el Tú femenino puede convertirse en el interlocutor privilegiado de cualquier Yo masculino, quizás simplemente porque la difícil tarea de relacionarse con otro distinto física, y por tanto también mentalmente, refleja de un modo más completo el esfuerzo de la socialización. Dice El Corán refiriéndose a los esposos como paradigma de cualquier relación intersexual: “ellas son vuestro vestido y vosotros sois su vestido, porque el varón y la hembra dependen el uno del otro”.

¹⁵ Reconozco que Hegel no es una autoridad en referencia al tema del Islam, pero sus reflexiones sobre el fanatismo me parecen de una gran profundidad. Son aplicables a las tres grandes religiones monoteístas y explican muy bien los conflictos entre ellas. Todas las características que enuncio en el contexto de la comparación entre protestantismo e Islam se refieren a ambas religiones, incluido el determinismo. Cf. “Lutero”, magnífico texto de H. Marcuse en Horkheimer, M., *Autoridad y la familia y otros escritos*, Barcelona, Paidós, 2001, donde explica cómo, en el pensamiento luterano, el libre arbitrio se transforma en *servo arbitrio* en el plano de la interioridad y en dependencia a los príncipes en el ámbito exterior.

¹⁶ Marcuse, H., *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 1981.

Esto es lo que he descubierto leyendo los textos desde una actitud abierta que rescata el contenido universal de una fe que, a estas alturas, pretende dirigirse a todos los seres humanos dado que constituye ya la segunda mayoría religiosa del mundo. Evidentemente, mi mirada contradice la situación real de la mujer en los países islámicos, porque las costumbres y el código legal supuestamente emanado de las enseñanzas de Mahoma no la consideran sujeto de derechos sino un menor de edad que requiere de permanente tutoría y, en definitiva, la hacen depender siempre de una figura masculina, ya sea el padre, el esposo o los hijos. Con grandes limitaciones fácticas para desarrollar sus capacidades intelectuales y laborales, ella queda relegada a la vida doméstica y familiar, en la cual el cónyuge puede someterla a castigo físico si le desobedece, practicar la poligamia y exigirle el divorcio sin su consentimiento, a su instancia y casi sin trámites (basta que pronuncie su deseo en voz alta tres veces) y, cuando éste se produce, obtener automáticamente la custodia de los hijos y el domicilio conyugal. En Arabia Saudí, por poner un ejemplo, las mujeres no pueden conducir y se les prohíbe alojarse en un hotel o viajar si no van acompañadas por un pariente masculino. La ley islámica, hoy por hoy vigente en los países con población mayoritaria musulmana, aunque en cada uno adquiera sus propios matices, valora el testimonio de una mujer como la mitad del de un hombre, acepta un sistema de herencia que le concede la mitad de los bienes que a su hermano varón, le obliga a cubrirse la cabeza y esconder su cuerpo cuando sale a la calle (aun cuando El Corán jamás se refiere al *burka* y muy poco al velo, sólo para recomendar que las mujeres se cubran los pechos), prescribe la lapidación por adulterio, aconseja la ablación, exige cuatro testigos fiables para comprobar el hecho de violación (a pesar de lo fidedigno que resultaría el simple examen de un médico forense), recomienda los casamientos convenidos o impuestos, e incluso acepta matrimonios temporales por un mínimo de tres días realizados mediante contrato y previo pago de la dote, que, una vez concluidos, dejan a la mujer sin herencia y a los hijos habidos a expensas del reconocimiento paterno, sin el cual se los excluye del proceso sucesorio, por lo que, de algún modo, encubren la legalización de la prostitución.

Dado que la posición de un colectivo depende de la relación que mantiene con el todo social, la alternativa para resolver esta situación de crueldad e injusticia es una revolución política que

reinstaure la libertad de cultos y democratice la elección de gobernantes, como sucedía en la primera comunidad. Pero esto no sería suficiente si a la vez no se realizara una revisión teológica, una reflexión libre sobre las creencias, que separase en el testimonio de los textos lo histórico de lo eterno, la letra del espíritu, lo que resulta útil en un momento determinado de la vida de un pueblo de lo que es válido para toda la humanidad, el Estado laico del poder religioso. Lo importante es que los musulmanes tienen suficientes elementos en su tradición como para fundamentar un pensamiento de la libertad y el respeto mutuo entre sexos. Apoyarse en ellos puede hacer posible el diálogo entre religiones en lugar de la confrontación. Y, aún más, tienen también el mensaje claro de que lo que vuelve libres y espirituales a los pueblos es la educación. No en vano, el profeta creó las escuelas coránicas, las primeras instituciones educativas entre los árabes.

reseñas

Herramientas para pensar la ontología de la Diferencia

SEBASTIÁN AMARILLA (UBA)



Kretschel, V. – Osswald, A. (editores), *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, Buenos Aires, RAJGIF Ediciones, 2015, 100 pp.

Este libro constituye la continuación de *Deleuze y las fuentes de su filosofía*. En esta segunda entrega, fruto de las investigaciones del grupo “Deleuze, Ontología Práctica”, se abordan aspectos centrales de la ontología inmanentista de Gilles Deleuze, a través de las fuentes bibliográficas no canónicas empleadas en la obra. Dado que la filosofía deleuziana se posiciona como enemiga acérrima de la representación, cualquier intento de reponerla, explicarla o parafrasearla está, a priori, condenado al fracaso. Es por esto mismo que Deleuze se sirve de “ejemplos”, o mejor dicho, muestra cómo su propuesta ontológica se hace patente en diversos ámbitos de la realidad. En este sentido, el esfuerzo de elucidación realizado por los autores de este libro se centran en hurgar en la nutrida batea de obras y autores referidos por Deleuze, reponiendo sus tesis. De esta manera, como fruto del trabajo colectivo, es que surge este libro, herramienta fundamental para cualquiera que desee encarar el estudio de la ontología deleuziana, dado que el abordaje en solitario del vasto acervo bibliográfico del que se sirve el autor para ofrecernos su pensamiento –y que es crucial para una comprensión profunda del mismo– redundaría en una tarea de una magnitud tal que uno acabaría por sentir que es necesario muchas vidas para realizarla.

Si en la anterior entrega se nos había puesto al corriente de la manera en que las estructuras que caracterizan el campo de lo virtual quedaban definidas, aquí el foco estará puesto en los procesos en que se produce la actualización de lo virtual, es decir, la relación entre el ámbito de lo trascendental y de lo empírico. Es así que hallamos en esta oportunidad dos bloques temáticos bien demarcados: por un lado, en “La Idea Biológica”, se abordan autores relativos a problemáticas en torno a la evo-

lución y desarrollo de los seres vivos. En el segundo bloque, “Intensidad y entropía”, se tematiza el concepto de *intensidad*, a través de las investigaciones en el campo de la termodinámica.

El volumen queda inaugurado, una vez más –luego de la pertinente Introducción que nos brindan los editores, Andrés Osswald y Verónica Kretschel– por la contribución de Matías Soich, quien nos pone al corriente de la vida y obra de Henry Fairfield Osborn (1857-1935), geólogo, paleontólogo y eugenista proveniente de una familia de alta alcurnia (es sobrino del banquero J.P. Morgan e hijo de un magnate ferroviario). Según nos cuenta Soich, Osborn fue una célebre figura del entorno académico estadounidense de su época, liderando y participando en expediciones paleontológicas, ocupando cargos en diferentes instituciones y hasta bautizando algunos de los dinosaurios estrella de los largometrajes (Velociraptor, Tyrannosaurus Rex). Todos estos logros parecerían ir en contra del gusto marginal que Deleuze refleja en la elección de sus fuentes, pero he aquí que, como contrapartida de estos brillos administrativos, Osborn fue catalogado como un pésimo científico “debido a su impronta racista y a un orgullo antropocéntrico” (8).

En la obra citada por Deleuze, Osborn desarrolla su teoría evolutiva, que presupone una concepción energética del universo, según la cual todos los fenómenos que suceden forman parte del mismo continuo físico-químico, regulado según procesos de *acción*, *reacción* e *interacción*, regidos según las leyes de la termodinámica y de Newton, y en el caso particular de las interacciones, según una estructura que conecta las partes.

Yendo al punto que nos resulta interesante, la teoría osborniana, tal como la presenta

Soich, describe la evolución de la vida como un proceso según el cual se plantean y se solucionan problemas, donde la cromatina o germen de la herencia (lo que hoy se conoce como *genoma*) cumple un rol regulativo fundamental, asociada al concepto de *interacción*, en una combinación de física newtoniana, termodinámica y teoría evolutiva darwiniana. La cromatina “registra formas y estructuras pasadas y conserva la potencialidad de repetirlas; así, se enfrenta a los desafíos presentes dando lugar a nuevas formas y funciones” (14), mas la proveniencia de su poder genético permanece en el misterio y la correspondencia entre caracteres actuales de los seres vivos y su contrapartida virtual en la cromatina es planteada como una hipótesis.

Es en este sentido que podemos ver el motivo de la elección de Deleuze: la teoría de Osborn permite comprender, en tanto una relación entre un problema y su solución –en el marco de la biología–, el concepto de *différenciation* deleuziano, es decir, cómo lo virtual se vuelve actual, dejando de relieve la asimetría que hay entre estos ámbitos. En palabras de Soich: “Si cada diferenciación/actualización de lo virtual es una solución local, entonces también el organismo es, en tanto actualización de la Idea biológica, la solución local de un problema planteado en y por la vida” (9).

En esta misma tónica y contexto temático, pero centrándose en el aspecto de la constitución intrínseca de la estructura de la Idea, encontramos el trabajo de Facundo López, quien se embarca en la investigación de la referencia que Deleuze hace de la obra *Problemática de la evolución* (1954, 70 años después de Osborn) de François Meyer (1912-2004). Mencionada en la misma nota al pie que Osborn, la obra de

Meyer parecería tener menos importancia que esta última. ¿Cuál es la relevancia de esta fuente? Gracias a López, nos enteramos de que Meyer –que se ha desenvuelto más como filósofo que biólogo, y que es adherente a la teoría sintética de la evolución– se propone como meta “encontrar la objetividad propia de la problemática evolutiva sin ceder a las ilusiones de una lógica de la reducción pero sin caer tampoco en las tentaciones de las soluciones trascendentes” (38). En este sentido, elabora una “fenomenología de la evolución” con el objetivo de poner de manifiesto, utilizando esta herramienta, la positividad de las magnitudes evolutivas y analizar su progresividad que se encuentra en el orden de los tiempos geológicos. En esta concepción macrofenoménica, Meyer distingue 3 niveles o dimensiones del sistema biológico, concebido como “una zona del mundo físico que se cierra sobre un medio interior aislado del ambiente” (39): morfológica-fisiológica, comportamental y técnica. Estas dimensiones van desde el nivel de independencia más elemental del individuo a un nivel de autonomía mayor, como correlato del aumento de las complejidades orgánicas. En los homínidos esto se expresa como un desarrollo comportamental y técnico. El problema de la evolución biológica se integra, de esta forma, en el marco más general de una “evolución cósmica” (41). La concepción evolutiva de Meyer, tal como la expone López, permite pensar o ejemplificar el concepto complejo de *diferenciation*, es decir, la correspondencia virtual/actual de la realidad objetiva.

López cierra su contribución abriendo el campo para la discusión en torno a una nueva filosofía de la naturaleza desde la perspectiva de la ontología deleuziana.

Siempre teniendo en cuenta la asimetría y el carácter genético que presenta el campo de lo virtual respecto del de lo actual –y sin riesgo de caer en redundancias– remarcaros nuevamente la crucial importancia que las referencias a la biología y la evolución tiene en *Diferencia y repetición*, a la hora de brindar elementos materiales efectivos que ayuden a aprehender estos conceptos: ni el embrión es la miniatura del adulto, ni lo virtual es la imagen germinal de lo actual. El proceso de actualización, de acuerdo con Deleuze, se comprende como una dramatización, en el ámbito de lo empírico, de las relaciones trascendentes contenidas en la Idea; pero ni lo actual es sin lo virtual, ni lo virtual es sin lo actual: son dos caras de una misma inmanencia. El mencionado proceso de dramatización supone una donación de dimensiones espacio-temporales. En esta línea argumentativa se encabalgan los esfuerzos interpretativos de Julián Ferreyra y Andrés Osswald.

Ferreyra se encargará de elucidar el aspecto espacial de la dramatización de la Idea, de la mano de Lucien Cuénot (1866-1951), un zoólogo francés que suscribe a la teoría de la herencia de Mendel, oponiéndose a los seguidores de Lamarck. Gracias a Ferreyra, nos enteramos de la particular idea de un “cuadro de la naturaleza” que el zoólogo concibe en la obra *La especie* (1936). Según esta concepción, las distintas especies no son entendidas como unidades estáticas y clausuradas, sino que son, más bien, pasibles de ser determinadas, es decir, *determinables*, con lo cual se abre el juego a la “posibilidad de la génesis de nuevas especies” (16). El punto es que, para Cuénot, la especiación se da por dos procesos contrapuestos: la *variación*, que comprende procesos de hibridación, transmutación cromosómica o mutación fisiológica o morfológica; y la *separación*, que,

entre otras características, se puede dar por "aislamiento geográfico", y este rasgo es el que a Deleuze le resulta interesante: así como encontramos territorios homogéneos ocupados por especies animales fijas, también existen territorialidades singulares que se desprenden del cuerpo territorial ordinario, dando lugar así a nuevas individuaciones que ulteriormente se separan, originando nuevas especies. "Ese es el espacio característico de los dinamismos espacio-temporales, que esquematizan una nueva fase en la diferenciación interna, progresiva, de la idea-biológica" (22). La concepción de la génesis de nuevas especies de Cuénot resulta una superación del "cuadro de la naturaleza" clausurado, propio de la *episteme* clásica.

Ferreira, resaltando la deriva política de este planteo, aboga por erradicar "ciertas simplificaciones axiológicas" (22) que ponderan positivamente la desterritorialización y negativamente lo territorial establecido: la evaluación debe darse en cada caso particular, y no de una vez y para siempre, pudiendo ser a veces deseable mantener un territorio, o bien indeseable operar una desterritorialización.

Osswald, por su parte, indagando en la obra de Edmond Perrier (1844-1921) –eximio exponente de la corriente neolamarckista francesa– abordará el aspecto temporal del proceso de dramatización de la Idea. Resumidamente, la teoría lamarckiana se posiciona en la vereda opuesta al esencialismo, postulando que las especies han ido variando a través del tiempo como resultado de un proceso de adaptación al medio. Este proceso está dado por una interacción entre el medio y el individuo, que causa modificaciones en la configuración de los cuerpos, lo que da cuenta de una propie-

dad inherente al organismo viviente de ser transformado por el medio: su "plasticidad". Estas modificaciones –imperceptibles de una generación a otra, pero relevantes al considerar grandes períodos de tiempo– quedan impresas en el material genético y son transmitidas directamente a través de él, de padres a hijos, proceso que recibe el nombre técnico de "herencia de los caracteres adquiridos" y que, según nos cuenta Osswald, no responde a una teleología, sino que depende de un pasado generativo. En esta corriente se inscribe Perrier, quien plantea, por un lado, que los organismos superiores son colonias de organismos más simples agrupados, y por otro, una "continuidad irrestricta entre la materia orgánica y la vida" (29): la clave para el surgimiento de la vida se encuentra en la materia y en el movimiento. Una noción central en este planteo es la de protoplasma, sustancia fundamental para la vida, que opera todas las transformaciones y fenómenos vitales y a la que se le atribuyen las propiedades de plasticidad y herencia.

¿Cuál es la relevancia de esta teoría para el planteo de Deleuze? Es señalar que la referencia a Edmond Perrier aparece hacia el final del capítulo cuarto de *Diferencia y Repetición*, donde Deleuze está intentado mostrar cómo es la producción de lo actual a partir de lo real. Con este objetivo en mente, el filósofo recurre al proceso de actualización de la Idea biológica para extenderlo a un ámbito general. Para este menester, como nos muestra Osswald, Deleuze asimila lo virtual a lo embriológico y nos advierte que "no cabe concebir al embrión como si se tratara de una versión en pequeño del sujeto plenamente desarrollado" (31) dado que, además de poseer potencia genética, es capaz de movimientos imposibles para el individuo ya constituido: "entre lo virtual y lo actual, ente el embrión

y el adulto, reina la diferencia" (31) y no la semejanza. Necesaria era esta aclaración para poder señalar el punto importante del asunto, por la positiva: si el desarrollo –la actualización– del embrión es un despliegue tanto espacial (como vimos en el trabajo de Ferreira) como temporal, en tanto que se repite toda la historia filogenética ancestral en el período gestacional, a medida que una especie crezca en complejidad, también será más compleja esta historia, lo que provocará una aceleración de los fenómenos embriogénicos. Este fenómeno de aceleración en la génesis del embrión es la taquigénesis.

Como menciona Osswald, si bien el aporte de Perrier es marginal dentro de la propuesta deleuziana, permite una aproximación al costado temporal del proceso de actualización de la Idea.

Un tratamiento más profundo tanto de la diferencia entre el campo virtual y el actual como de la asimilación de lo embriológico a lo virtual se encuentra en la presentación que realiza Pablo Pachilla de Raymond Ruyer (1902-1987). Ruyer se centra en la defensa de un tipo de causalidad alternativa a la mecánica; una causalidad que, más que explicar el funcionamiento, nos ayuda a pensar la génesis de las formas; y ya vimos que nada mejor que la embriología para pensar cómo lo que es llega a ser.

Ruyer plantea una causalidad vertical generativa, ontogénica o de formación, que opera a la par de una causalidad horizontal mecánica, de funcionamiento. De la síntesis entre funcionamiento y formación surge el *comportamiento*, que se entiende como "una adaptación inventiva que modifica su propio rol" (46) al mismo tiempo que continúa funcionando el organismo. Cabe resaltar que Ruyer hace extensible

el comportamiento –que en los animales superiores queda reservado al sistema nervioso central, pero que en los protozoarios unicelulares se manifiesta en la totalidad del organismo– al plano de lo inorgánico, evidenciando la misma lógica, una "vida", en el plano de lo que comúnmente es apprehendido como no-vivo: "Se trata, en otras palabras, de una doctrina *panpsiquista*, es decir, la postulación de la ubicuidad de la conciencia. Aún pequeñas conciencias atómicas, pequeños yoes cristalinos, celulares, orgánicos" (48). El individuo, sea del tipo que sea, está, en cierta forma, un paso infinitesimal adelante del desgaste, excediendo el presente y arrojándose al futuro, no limitándose a frenar la degradación en el plano horizontal, sino creando formas, escapando al funcionamiento maquínico de la causalidad eficiente. Se trata de una excedencia respecto de lo que el individuo es en el presente "y ahí hay una diferencia entre adultos y embriones: mientras que una mano adulta funciona pero no se desarrolla, una mano embrionaria se desarrolla sin servir, y una mano de recién nacido se desarrolla ya sirviendo" (50). Es en este sentido, y siguiendo la interpretación de Pachilla que, si "el mundo entero es un huevo", es porque persiste en él una potencia creadora, capaz de producir transformaciones nuevas, impensables, que superan lo constituido sin negarlo.

El aporte de Pachilla da cierre a la primera parte del libro, referida a la Idea biológica. En la segunda parte el foco estará puesto en las referencias en torno a la termodinámica, presentes en el principio del quinto capítulo de *Diferencia y repetición*. Deleuze se sirve de este recurso para proponer herramientas que permitan dar cuenta de la relación entre lo virtual y lo actual. En este contexto, conceptos como intensidad, entropía y muerte térmica cobrarán relevancia para dar cuenta de cómo se da la génesis

de lo actual a partir de lo virtual, cómo la diferencia virtual se expresa al actualizarse, así como también para mostrar como una incompleta comprensión de lo que la intensidad implica en profundidad trae como consecuencia llegar a conclusiones tales como que el universo tiende irremediablemente a la anulación de todas las diferencias, a una fatal homogeneización completa e irreversible. A la muerte.

Un primer acercamiento a estas cuestiones que, en cierta forma, funciona como nexo entre lo biológico y lo termodinámico queda en manos de Verónica Kretschel, vía André Lalande (1867-1963). Kretschel nos presenta, de manera resumida pero clara, algunas problemáticas en torno a la intensidad. La condición del aparecer de un fenómeno, de todo lo sensible, nos dice, está dada por una diferencia de intensidad; pero la noción tradicional de intensidad es aquella propia de la extensión, que tiende a la anulación en tanto se despliega. Esta es la concepción paradigmática, representada en la termodinámica: una diferencia de intensidad que se disuelve progresivamente hasta desaparecer, y que es el rasgo característico de toda una época del pensamiento. Una caracterización desde esta perspectiva es la que se encuentra en Lalande –el único filósofo que aparece en este tramo–, de la que Deleuze se sirve para mostrar cómo no hay que entender (o no solamente hay que entender) a la intensidad.

Gracias a Kretschel, nos enteramos de la crítica que Lalande aplica a las teorías evolucionistas –más puntualmente al darwinismo social de Spencer– que encuentran en los procesos de diferenciación el rasgo más característico de la evolución, en tanto perfeccionamiento y progreso, y lo hacen extensivo a todos los órdenes del

universo. Pero he aquí que este movimiento de diferenciación implica, en el individuo, un proceso de integración a un todo-sujeto más abarcativo, de orden superior. Frente a esto, Lalande propone justamente lo opuesto, la involución (término latino que en griego es “entropía”, vale aclarar), entendida como el movimiento que subsume la diferencia a una homogeneización ulterior: “Mientras que la evolución implicaría una sumisión del individuo producto del proceso de integración, a un todo que no gobierna, la involución permitiría, por el contrario, una ruptura con la totalidad y la posibilidad de decisiones propias” (58). La diferencia se plantea, en este contexto, como dato, como dada originariamente de una vez y para siempre; su valor es compensatorio, en tanto los movimientos de diferenciación estarán destinados a generar una igualación. La involución es, para Lalande, la ley misma de la realidad, y los esfuerzos evolutivos que luchan por la vida diferenciándose, encuentran su límite inexorable en ella. Resumidamente: “mientras que en el orden físico impera el movimiento de la involución, en el orden fisiológico domina la evolución” (60). De la misma forma en que lo plantea la termodinámica, hay una cantidad originaria y finita de diferencia que tiende a la igualación irreversible, en tanto disipa energía: esta es la manera en que la intensidad se comporta en el plano de la extensión, y es sobre este punto que Deleuze se enfocará en adelante, intentando ir más allá, rechazando el concepto de entropía y proponiendo la diferencia no ya como dada, sino como produciéndose permanentemente.

Deleuze define la intensidad como “el más cercano nómeno al fenómeno” (Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Becaccece, Buenos Aires, Amo-

rrortu, 2006, p. 42). La razón suficiente de lo sensible es una diferencia de intensidad, pero, como mencionamos un poco más arriba, una comprensión superficial, limitada al plano de lo empírico, no permite dar cuenta de su eminente carácter genético, ocultándolo o negándolo. Así ha sido planteada la diferencia desde la imagen clásica del pensamiento, y sobre este punto Deleuze atacará con más fuerza. El trabajo de Rafael Mc Namara aborda esta problemática desde la imagen clásica de la intensidad que la termodinámica ha construido. Mc Namara nos pone al corriente de las investigaciones de Carnot (1796-1832) en torno a la máquina térmica: compuesta de una fuente fría y una fuente caliente, el rendimiento de la máquina será mayor, en tanto mayor sea la diferencia de temperatura (o sea de intensidad), entre las fuentes. Esta preeminencia del carácter original de la intensidad en el movimiento térmico queda rápidamente soslayada por el hecho de que, en el intercambio de calor, esta tiende a nivelarse, anulándose a medida que aumenta el caos total; es decir, la entropía del sistema. La entropía, concepto clave, es la magnitud extensiva asociada a la energía calórica, y dado que los procesos térmicos son irreversibles, el movimiento se presenta como una flecha temporal de un solo sentido, sobre la que no se puede volver, y que trae aparejado considerar a la energía calórica como energía degradada (en oposición a los demás tipos de energía, energías nobles). De acuerdo a la propuesta de Mc Namara, esto es “una de las expresiones más claras del *buen sentido*, al que piensa como un componente esencial de la imagen clásica del pensamiento” (64). Esta concepción es combatida por Deleuze, sirviéndose de Léon Selme, figura oscura, incierta, capataz industrial sin formación académica, que propone generalizar el Principio de Carnot –que establece que

no toda la energía intercambiada en una máquina térmica se transforma en trabajo debido a la pérdida de calor– a todos los tipos de energía, con el objetivo de mostrar el carácter ilusorio del aumento de entropía. Esta ilusión viene dada por el hecho de que la diferencia de intensidad presente en los sistemas térmicos no es lo suficientemente grande, comparada con otros tipos de sistemas energéticos. Mc Namara nos ofrece varios ejemplos que Selme utiliza para ilustrar que “nunca, en ningún fenómeno de conducción de energía, aumenta la extensión, sino que es la energía lo que disminuye”. Pero, como señala hacia el final, lo relevante de esta propuesta son las consideraciones metafísicas que hace posible plantear. La tendencia a la igualación de la intensidad se verifica en lo extenso, en el plano de lo empírico, pero esta verdad es parcial; la intensidad como principio trascendental “es la que crea esos dominios, sin caer ella misma bajo la influencia del principio empírico” (68), permaneciendo implicada en sí misma. Fuente genética y “eternamente productiva que subsiste más allá de las degradaciones locales de energía” (68), la intensidad revela todo su poder genético, en tanto principio trascendental “que comanda la repetición que genera nuevas diferencias” (68), génesis de la que sería imposible dar cuenta desde el plano de las leyes empírico-naturales.

En esta misma tónica están enfocadas las investigaciones de Gonzalo Santaya, quien se encarga de abordar el concepto deleuziano de intensidad desde la óptica de Louis Rougier (1889-1982). En la obra citada, Rougier se propone “exponer el carácter de sinsentido y los pseudo-problemas de las nociones de la física clásica, a la luz de ciertos descubrimientos científicos” (87-88). Estos descubrimien-

tos (el principio de simetría de Curie y el de Carnot) dejan ver lo mismo desde distintas perspectivas: la diferencia como razón suficiente de lo sensible, de los fenómenos. No ahondaremos aquí en estos principios (remitimos al libro que reseñamos para ello), pero sí diremos que lo que se sigue de ellos es que –ya lo vimos en el artículo de Mc Namara– la dirección en la que se producen los fenómenos empíricos va de lo más disimétrico a lo más simétrico: “diferencia de intensidad y disimetría van entonces de la mano. Solo una razón de disimetría puede ser creadora de un fenómeno físico...” (89), disimetría que se nivela en tanto que se desarrolla el fenómeno. Este movimiento de anulación que hallamos en lo fenoménico es asimilable a la búsqueda progresiva de identidad conceptual de la razón propia del pensamiento clásico.

De acuerdo a Santaya, Deleuze recurre a la obra de Rougier porque pretende refutar la muerte calórica del universo, i.e. la anulación de todas las diferencias, basándose en las investigaciones del ya mencionado Léon Selme, negando, por un lado, que la pérdida, que la disipación en los intercambios de energías nobles sea solamente en calor, y por otro, negando la tendencia absoluta al aumento de la entropía universal. Nuevamente el énfasis está puesto aquí en no caer en una ilusión trascendental como resultado de tomar las leyes naturales como principios trascendentales. Los principios empíricos corresponden a dominios de la extensión y de la cualidad, y la filosofía que Deleuze elabora es trascendental, no física. En este sentido, y siguiendo a Santaya: “La intensidad no se anula en cuanto principio trascendental, sino sólo en los dominios empíricos que ella produce [...] su ser es pre-cualitativo y pre-extensivo, y es sólo a

condición de serlo que se presenta como fuente inagotable de producción” (94).

Siempre dentro del mismo contexto temático, encontramos la contribución de Solange Heffesse, quien se ocupa en su trabajo de la mención de J.H. Rosny Aîné (1856-1940). Rosny Aîné –que es más conocido por su obra literaria que por su obra teórica– plantea una metodología pluralista que se centra en una ontología de la diferencia. Se deja ver el porqué de la simpatía de Deleuze con este autor. Se trata de un esfuerzo, de acuerdo a Heffesse, de superación de nociones de lo homogéneo y lo idéntico que, en la ciencia, impiden el progreso, dado que ocultan las diferencias constitutivas que verdaderamente están a la base. En este sentido, Deleuze retoma “el desarrollo en torno a la heterogeneidad intrínseca de la *intensidad*” (79), que, como ya hemos visto, permite dar cuenta de la razón de lo sensible, en tanto diferencia.

Rosny Aîné apunta a ciertas investigaciones científicas renovadoras de su tiempo que muestran la emergencia de un plano infinitesimal, sobre todo en el campo de la energética, que permite pensar los fenómenos a través de leyes estadísticas, cuestión íntimamente ligada a la diferencia de intensidad como condición de lo fenoménico. El punto que nos parece relevante resaltar –y el que resalta Deleuze en *Diferencia y repetición*– es que, dentro de este marco, el pluralismo opera una inversión del planteo ontológico tradicional: lo semejante deriva de la diferencia, dado que lo que se asemeja son, en realidad, las diferencias. La contrapartida de esta inversión es plantear la diferencia como principio ontológico: “la sola diferencia hace concebir el ser” (DR, 334). En Rosny Aîné, esto está expresado como una inversión del orden de los dos

primeros principios de la energética, que coinciden con los dos primeros principios de la termodinámica, lo que trae como consecuencia “subordinar la conservación a la diferencia” (84). Ahora “la energía es esencialmente expresión de una diferencia” (84) y lo que se conserva son “las distintas especies de energía, que son sumas de intensidad” (85). De estos planteos, Heffesse expone fecundas conclusiones, entre ellas, una impugnación de la concepción tradicional de entropía como aumento de equilibrio, revelándose como efecto “aparente y transitorio” (85). Remitimos al texto de Heffesse para una comprensión más profunda de estas cuestiones.

Por último, pero no por ello menos importante, encontramos el aporte de Anabella Schoenle, que centrará sus consideraciones en torno al tema de la muerte, entendida como homogeneización última, absoluta e irreversible, desorden entrópico total; idea que es solidaria, en cierta forma, con el concepto deleuziano de *buen sentido*. Schoenle se ocupa aquí de las consideraciones que un Ludwig Boltzmann (1844-1906), preocupado por las consecuencias mortuorias de la entropía, realizó en torno a la teoría termodinámica clásica, vigente en la época. De acuerdo a Schoenle, Boltzmann encuentra en las investigaciones de Maxwell acerca de los gases complejos, la clave para reformular el concepto de entropía: “Al proponer una versión probabilística del movimiento de cada molécula en relación con la energía total del sistema, Boltzmann introduce la mecánica en la termodinámica: hay estados probables y reversibles al interior del sistema” (72). El punto es que, para Deleuze, el movimiento de la termodinámica clásica es análogo al del buen sentido: allí, la consecuencia de los intercambios térmicos anula las

diferencias de intensidad irreversiblemente, aquí, el buen sentido “corrige la diferencia poniéndola como negación a lo largo de la extensión y el tiempo en que se expresa para llegar a la identidad o igualdad” (73). Donde la termodinámica va de lo menos probable a lo más probable, el buen sentido va del pasado al porvenir, en un “movimiento hacia la uniformidad, es decir, hacia la eliminación de la diferencia” (74), movimiento cuya consecuencia última es la muerte.

Schoenle abre el juego, proponiendo que esta consecuencia es causada por una visión sesgada, producto de nuestra posición particular: “nosotros pensamos el tiempo en una dirección determinada que en el marco del universo no tiene sentido, puesto que pierde el sentido de la ubicación que podemos pensar desde nuestro mundo individual” (75).

Celebramos esta segunda entrega de *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, que resulta un acompañante de importancia para una comprensión profunda de la propuesta ontológica de Gilles Deleuze. Si bien los temas tratados pueden precisar de una cierta familiaridad con conceptos termodinámicos y biológico-evolutivos, los autores se encargan de reponer, de manera amena, lo necesario para hacer comprensible la lectura.

Filosofar sobre la enseñanza y enseñar filosóficamente

MARIANO GAUDIO

(UBA, CONICET)



Cerletti, A. y Couló A. (organizadores), *La enseñanza filosófica. Cuestiones de política, género y educación*, Buenos Aires, Novedades Educativas, 2015, 158 pp.

En las últimas décadas se observa una compenetración cada vez más profunda entre la filosofía y la enseñanza de la filosofía, prolífica en estudios, temáticas, eventos y publicaciones, es decir, en trabajos que se nutren de filósofos de un amplísimo abanico –desde los clásicos hasta los contemporáneos, desde los históricos hasta los menos conocidos–, no sólo para reformular conceptos y perspectivas, sino también para conjugar las reflexiones en el ámbito de la práctica y a la vez teorizar filosóficamente sobre el propio quehacer educativo. En este movimiento de mutua retroalimentación entre filosofía y didáctica de la filosofía se inscribe la compilación organizada por Alejandro Cerletti y Ana Claudia Couló, ambos profesores de Didáctica Especial y Prácticas de la Enseñanza en Filosofía, en la Universidad de Buenos Aires, y directores del “Programa para el Mejoramiento de la Enseñanza de la Filosofía”. Tal como expresan en el “Prólogo” (pp. 9-13), el libro está dirigido a los que enseñan filosofía, a los que enseñan a enseñar filosofía, y a los que consideran que la educación filosófica supone un abanico de problemas a pensar y debatir, precisamente porque la enseñanza de la filosofía, además de compartir problemas de la enseñanza en general, principalmente contiene cuestiones y resoluciones que son específicas y que no pueden no ser objeto de una reflexión filosófica.

La compilación ofrece algunas peculiaridades importantes. Ante todo, cabe destacar que, como señalan los organizadores “inaugura una serie de publicaciones colectivas” (p. 10) de los miembros del mencionado Programa y de colegas invitados, en una suerte de coro polifónico que genera distintas armonías. Así, la zaga continúa con *Aprendizajes filosóficos. Sujeto, experiencia e infancia*, y *Didácticas de la filosofía. Entre*

enseñar y aprender a filosofar, ambos editados en 2015 por Novedades Educativas. Además, al índice y al “Prólogo” de los organizadores lo antecede el currículum de cada uno de los autores, como si éstos fueran los protagonistas del libro. El orden de los artículos, aunque se siga alfabéticamente, deja entrever no sólo un esfuerzo mancomunado por pensar la enseñanza de la filosofía, sino también algunas perspectivas transversales: la latinoamericana (A. Arpini y A. Bonilla), una mirada más centrada en lo curricular (V. Bethencourt y C. Donda), otra mirada sobre la ética, los derechos y la política (M. N. Cantarelli, C. Mamilovich y D. Gómez, y J. Nesprías), y la teoría de género (M. Femenías y M. Spadaro). Pero en este intento de clasificación el trabajo de W. Kohan no tendría un lugar determinado. Otra peculiaridad reside en que cada uno de los artículos incluye su propia bibliografía.

Cerletti y Couló también afirman que el tema que atraviesa las contribuciones de *La enseñanza filosófica* concierne a la posibilidad / imposibilidad de enseñar filosofía, de educar y de educar filosóficamente –el tema del trabajo de W. Kohan–, y desde la compleja articulación entre educación y filosofía los cuestionamientos se orientan en múltiples direcciones: si hay Una Filosofía o muchos filósofos y filósofas, si se trata de una teoría o de una práctica, y cómo se muestra esa práctica, si se enseña un *corpus* de conocimiento o un gesto de interrogación, y cómo se construye y cómo se reformula críticamente el canon tradicional de la filosofía, etc.; todo esto, con “la intención filosófica de proponer respuestas provisionales pero fundadas a sus problemas, y desde allí crear mundos y construir comunidad” (p. 11).

En general, los artículos reflejan este espíritu de problematización que no desespera

por la certeza última o el afán de sistema, ni por la exposición minuciosa, erudita y fidedigna de cierto pensador o corriente; que no se atiene disciplinadamente a los tópicos y nombres establecidos y consagrados por la historia de la filosofía, ni se encona con ellos en polémicas infinitas; que no se ufana de la interdisciplina o del cruce con lo contextual, ni rehúye de la dimensión práctica o experiencial. O, en términos positivos, que se anima a pensar con cierta libertad, a combinar y enlazar fragmentos, a recuperar los márgenes, lo invisibilizado, desde diversos puntos de vista; a trazar puentes con imaginación creativa, a vitalizar el pensamiento filosófico con el carácter retroactivo de la crítica y, simultáneamente, proyectarlo en aras de una actividad transformadora.

En el primer artículo, titulado “En torno a la enseñanza de la filosofía. Aportes desde la posibilidad de un humanismo crítico nuestroamericano” (pp. 15-25), Adriana M. Arpini analiza una serie de consideraciones de T. Adorno, para luego presentar la perspectiva del humanismo crítico situado en el pensamiento latinoamericano. Ante todo, parte de la auto-reflexión crítica de la filosofía en Adorno, ya no reconciliada con la realidad al modo del concepto hegeliano, sino abriéndose a lo heterogéneo y diverso, y desde este marco reconstruye las principales posiciones que sostiene Adorno en dos conferencias relacionadas con la educación y la profesión docente. En cuanto a los tabúes, Arpini destaca la pedagogización del trabajo docente, la cosificación del profesor vendedor de conocimiento, la función disciplinaria, la represión de los afectos y de la reciprocidad, y la deformación del docente mediante la infantilización. En cuanto a “La educación después de Auschwitz”, enfatiza la idea de que la escuela debe lograr la desbarbarización,

o que Auschwitz no se repita. Y si como antídoto o prevención Adorno propone la educación en la infancia y la ilustración en general, sin embargo pregunta Arpini: "¿Qué educación..., capaz de eludir todo adoctrinamiento?, ¿qué filosofía..., que no recaiga en la clausura del concepto?" (p. 20). En el pensamiento latinoamericano situado, las consideraciones de Adorno se relacionan, por una parte, con el retorno de la democracia en los países del Cono Sur a fines del siglo XX en clave de desbarbarización y de reformulación de los programas educativos y, por otra, con la tradición de un humanismo crítico que antecede la llegada de Colón y que pone en cuestión los conceptos universales de la filosofía occidental, básicamente la igualdad y la diversidad. En ambos casos urge una reflexión sobre la filosofía, sobre la enseñanza de la filosofía y sobre la capacidad crítica en aras de la transformación de la barbarie. En esta perspectiva, Arpini conjuga las nociones de imaginario, diversidad e historicidad, todas ellas en términos de *creación*. Desde la dialéctica entre lo instituyente y lo instituido (Castoriadis), recupera las apuestas de Simón Rodríguez y de José Martí en torno de la creatividad americana y como una manera distinta de comprender y constituir la realidad, como una recreación del poder instituyente que se nutre de la reflexión crítica para vitalizar permanentemente –y eludir la clausura de– lo instituido. Pero en esta apertura el otro tiene que aparecer realmente como otro, como ensanchamiento espacial de una diversidad que se articula con la historicidad. Siguiendo a Ellacuría, Arpini sostiene que la historicidad implica tanto creación como actualización de posibilidades. Y siguiendo a Honneth, sostiene que este proceso se caracteriza por la intersubjetividad y el reconocimiento –no exento de conflictos y tensiones–, donde los rasgos y cualidades de los otros

son percibidos como valiosos. A modo de conclusión, confiesa que las cuestiones planteadas desde Adorno (qué educación, qué filosofía) no admiten una respuesta definitiva, sino una búsqueda renovada.

En "La formación de profesores de Filosofía en perspectiva: un análisis curricular entre 1976 y 2005" (pp. 27-48), Verónica Bethencourt examina las concepciones y los presupuestos implícitos en el Diseño Curricular del profesorado de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata y sus variaciones durante el período indicado. Bajo la idea de que en los planes de estudios convergen una serie de acuerdos mayoritarios donde subyacen discusiones en torno del ser-docente en Filosofía, Bethencourt se propone pivotar la política, la circulación de saberes en la academia y la cristalización de los mismos en el diseño. Al comienzo ofrece una genealogía de la Universidad en cuestión desde su fundación, en 1905, y con la pionera impronta de formar profesores de Filosofía en un clima signado por el positivismo. El programa inicial del profesorado de Filosofía y Letras consta de una formación específica y una formación docente, con nueve materias en cada una. En 1920 las humanidades avanzan a un primer plano y la carrera de Filosofía se independiza de Letras, se asocia a Ciencias de la Educación y se incrementa en tres materias, pero sin aumentar la cantidad correspondiente a la formación docente. En 1953 se realizan otras reformas curriculares que acentúan la disminución de la formación docente, relegada a cuatro materias, y que alimentan la representación según la cual, para enseñar filosofía, primero y fundamentalmente hay que conocer con rigor y detalle las disciplinas, y sólo después –por así decir– "añadirle" una formación pedagógica. Bethencourt interrumpe en este punto la reconstrucción histórica y se dirige direc-

tamente al período 1976-2005. En la atroz dictadura, además de modificar la planta docente, el nuevo plan de estudios resucita un signo positivista muy nítido: se eliminan aquellos espacios con alguna referencia a lo histórico y a lo social, se incorporan materias como Filosofía del Lenguaje y tres niveles de Griego y de Latín, y se sustituye la Historia de las ideas y la cultura argentinos por una Historia de las ideas *filosóficas* argentinas. La sistematicidad y el carácter disciplinar prevalecen sobre el desarrollo histórico y contextual, mientras que la formación pedagógica –reducida a cuatro materias hacia el final de la carrera– no recibe ninguna modificación. Con el retorno de la democracia y en un clima de profundos cambios, prevalece el perfil de investigador y especialista frente al del docente, y en este último aspecto continúa el "bloque pedagógico" de cuatro materias. Pero en uno de esos espacios, el profesor Guillermo Obiols introduce el "paradigma filosófico-didáctico" (p. 38), esto es, la intrínseca articulación entre la filosofía y su enseñanza, o la consideración filosófica de una didáctica peculiar y entrelazada con la filosofía. La última modificación del plan de estudios, en 2005, resulta de un intenso debate de casi dos años entre los claustros: el Profesorado y la Licenciatura, que comparten una serie de bloques comunes, se separan en el último tramo. Bethencourt subraya que, aunque no se observan importantes cambios en la formación específica, sí los hay en la formación docente, donde se agrega un espacio (Historia del sistema educativo argentino) y donde la cuestión didáctica y curricular deja la órbita del Departamento de Ciencias de la Educación y se convierte en Didáctica Especial y Diseño Curricular en Filosofía; es decir, gana terreno una enseñanza filosófica de la filosofía. En la conclusión Bethencourt insiste en que el Profesorado de Filosofía, tradicionalmen-

te considerado como un ensamble entre lo disciplinar y lo pedagógico, parte de una dualidad empatada (misma cantidad de materias en uno y otro) que se reduce significativamente al 10 %, y que en el período analizado (1976-2005) no sólo se acrecienta de tres a cinco espacios, sino también y principalmente asume la enseñanza como una temática inherente a la filosofía misma. No obstante estos avances –contrasta Bethencourt–, ni se pondera por igual los perfiles de investigador y de docente, ni se ha logrado en el ámbito disciplinar una reflexión filosófica y pedagógica sobre las propias prácticas.

En el siguiente artículo, "Perspectivas interculturales para la enseñanza de la Filosofía en el nivel superior y universitario" (pp. 49-64), Alcira Bonilla precisa el posicionamiento y los presupuestos básicos de la filosofía intercultural. En una primera instancia, Bonilla expone la génesis histórico-conceptual de este movimiento surgido en las últimas décadas del siglo XX en torno de la figura de Raúl Fornet-Betancourt, y traza dos rasgos característicos: por una parte, se trata de una mirada no esencialista de las culturas, que constituyen el suelo de los conceptos filosóficos, una mirada que rechaza el gesto multiculturalista de –bajo cierta ponderación encubierta– rotular lo distinto como piezas de museo, y que concibe a los espacios heterogéneos con una dinámica propia, con una historia y con un proceso reticente a la totalización y que requiere una "deculturalización" (p. 50) de los términos, definiciones y metáforas, que ocultan una visión monocultural o eurocéntrica. Por otra parte, el movimiento apuesta a un "polílogos" (*Ibid.*), es decir, a una filosofía del reconocimiento desde la diferencia intercultural y, en especial, desde aquellos lugares ensombrecidos y relegados por la historia de la filosofía

occidental moderna y contemporánea. En una segunda instancia, Bonilla traza una serie de desafíos que plantea la filosofía intercultural. El primer desafío consiste en admitir una pluralidad de razones y la necesidad de un diálogo *real* desde cada una de esas razones plurales. En este sentido, la filosofía intercultural intenta superar el escepticismo que se sigue de cierta posmodernidad extrema que condena cualquier tipo de traducción entre las culturas, pero partiendo del reconocimiento del carácter situado y contextual de los pensamientos que, aunque aspiran a la universalidad, no se clasifican desde una razón apriorística ni desde una verdad prefijada, sino que dialogan en vistas a un horizonte de universalidad abierta. En este campo de múltiples razones se destaca el trabajo de traducción, de comprensión mutua, que en el caso de la raíz latinoamericana remite tanto a las escuelas medievales de traducción, como al sesgo colonial que transmite con distinta valoración la concepción de mundo del colonizador (positiva) y la del colonizado (negativa), generando así el ocultamiento y la enajenación de las culturas originarias, y desde allí el esfuerzo de memoria de los pueblos, memoria de la dominación y de la liberación que no sólo tiende a recuperar la voz de los oprimidos, sino también al enriquecimiento mutuo, a la reelaboración de un pensamiento intercultural. El segundo desafío consiste en la redefinición de la filosofía y de su ámbito de trabajo: en la *pars destruens*, la crítica a los mitos o principios presupuestos en la filosofía occidental (el pensar analítico, conceptual y escrito); en la *pars construens*, la reivindicación de otras formas de pensamiento (por ejemplo, el simbólico, o el oral). Esto no significa que la filosofía intercultural rechace sin más la tradición filosófica europea, sino que se propone visibilizar otros modos de hacer filosofía,

desde otros lugares y sin caer con ello en una subvaloración o escala oculta. Y junto con el asombro o admiración, en cuanto origen del filosofar, el movimiento intercultural repone el "concernimiento" (p. 54), donde lo que afecta a los seres humanos se confronta críticamente con la realidad y la historia, en aras de la transformación. El tercer desafío consiste en revisar el canon histórico de la filosofía occidental. Bonilla alude al ejemplo de Merleau-Ponty, que compila colaboraciones para una visión enciclopédica de los filósofos desde la antigüedad hasta el siglo XX, pero bajo una consideración acerca de lo que es o de lo que debe ser la filosofía y que, a través del concepto de institución, mancomuna el quehacer filosófico griego con el del mundo occidental contemporáneo, y de este modo minimiza otras corrientes y tradiciones. Bonilla cuestiona tal proceder, y solamente indica como revisión del canon occidental un trabajo relativamente reciente (2002) de Forner-Betancourt. El cuarto desafío de la filosofía intercultural consiste en la ampliación de las fuentes, lo que implica apreciar aquellos autores y obras que están más allá del canon y adoptar métodos y procedimientos que amplíen y enriquezcan el trabajo filosófico. Bonilla cita dos ejemplos al respecto: *Los relatos andinos* (2011) de M. Rubinelli y la tesis doctoral de D. Viñoles sobre la vida de Alice Domon (2014). En el quinto y último desafío, la filosofía intercultural se erige en praxis liberadora en torno de cinco imperativos: la necesidad de una nueva filosofía que redefina su ámbito y relación con otras disciplinas, la revisión de la historia canónica desde una perspectiva de memorias plurales y que recupere las voces silenciadas, la dedicación responsiva a problemas sociopolíticos urgentes, la reconfiguración polilógica de la universalidad, y el debate sobre los planes e instituciones de ense-

ñanza en aras de una educación intercultural. A nuestro entender, esta minuciosa reconstrucción de Bonilla sobre la filosofía intercultural se podría complementar –ya desde el primer desafío– con una problematización política, y merecería una profunda reflexión en el ámbito pedagógico, tal como esboza en el quinto imperativo.

En "Una aproximación a la cuestión de la «escuela democrática» en el pensamiento de Jacques Rancière" (pp. 65-78), María Natalia Cantarelli parte de la crítica de este filósofo a la democracia y a la escuela como ámbito de legitimación de presuntos sabios e ignorantes y, a la vez, como ámbito de sospecha frente a la consagración del *status quo* y sitio de igualdad que se identifica con la democracia. Según Cantarelli, la concepción de Rancière sobre la escuela se esclarece desde la elucidación etimológica que refiere al aspecto improductivo y ocioso que distingue a los sectores nobles y superiores de los viles e inferiores, o al trabajo intelectual del trabajo manual. Así, por ejemplo, en el modelo de *polis* de Platón los órdenes sociales no se pueden traspasar ni mezclar. Sin embargo, la conquista de la democracia en Atenas reside en la ampliación de una serie de derechos exclusivos de un sector, y en esa redistribución la escuela democrática permite desclasificar o desregular el orden social. Cantarelli concluye que para Rancière la escuela democrática exhibe la inadecuación entre la igualdad declarada y la desigualdad social, de modo tal que la apariencia o ilusión conduce tanto a la ignorancia de la desigualdad como a la afirmación de una instancia que sirva para la realización efectiva de esa igualdad. Por ende, la forma escolar podrá ser desmentida o verificada, convertirse en una abstracción o en una cuestión que se visibiliza y genera una transformación en palabras y

actos, porque para Rancière la igualdad no constituye un fin difuso, sino un principio que organiza la práctica.

Luego, Cristina Solange Donda, en "La Filosofía en la Formación Docente: Reformulaciones de la actividad filosófica como «disciplina» y sus efectos en la enseñanza" (pp. 79-88), analiza las modificaciones de los lineamientos curriculares nacionales y su adaptación en la Provincia de Córdoba en torno de la Filosofía, que integra el campo de la formación general en los institutos de formación docente y que aparece como una disciplina de las humanidades. Donda analiza precisamente el concepto de disciplina –que se relaciona con el rigor, el método, las técnicas y tecnologías para producir conocimientos– en los documentos curriculares, y se pregunta por el lugar correspondiente a la Filosofía. Al respecto, presenta la posición de Foucault en debate con Derrida, para observar que la filosofía no funda el conocimiento ni la sistematización, así como la lógica del discurso no es susceptible de subsunción a una ley o a una perspectiva progresiva o cíclica. De este modo, recupera la foucaultiana "*ontología de la actualidad*" (p. 83), que indaga sobre una reconstrucción histórica signada por la contingencia, y que desde una filosofía de la cultura de amplia tradición se pregunta por la política de la verdad que sostiene a los discursos, para contraponerla a la noción disciplinaria que pretende, desde un conjunto de métodos y reglas sobre un ámbito delimitado de objetos, definir la verdad o falsedad de las proposiciones. No obstante, Donda también extrae de Foucault otra arista de la disciplina, la posibilidad de producir indefinidamente nuevas proposiciones, para acuñar el término de "matrices doctrinales" (p. 85), en cuanto sociedad abierta a la difusión y vinculación entre los individuos, y cuyo desafío radica

en superar la sumisión a discursos con pretensión de validez científica. En suma, el aporte fructífero de la filosofía es el de abrir una perspectiva crítica y autocrítica frente al saber establecido, el de generar un pensamiento que puede ser de otra manera, y el de recuperar la primacía práctica con especial atención a temáticas sociales y culturales.

La compilación prosigue con un artículo de María Luisa Femenías: "¿Qué le dan el feminismo y la teoría de género a la filosofía y su enseñanza?" (pp. 89-102). Ante todo, la autora explicita el significado del feminismo como campo interdisciplinario y complejo que intenta comprender y deconstruir el pensamiento que naturaliza la visión androcéntrica hasta convertirla en la única posible. En este sentido, el feminismo pone de manifiesto los prejuicios que, invisibilizados en el normal quehacer filosófico y en el paradigma patriarcal, soslayan la misma capacidad crítica de la que se jacta la filosofía frente a otros saberes, esto es, la capacidad de revisar sus propios presupuestos. El patriarcado se excusa en la protección para legitimar un sistema opresivo donde un grupo limita y reduce las potencialidades de otro, y donde esos mecanismos de dominación se convalidan como naturales. Desde el punto de vista androcéntrico, el modelo paternalista y protector no se reconoce como tal, sino que se asume como normal, y entonces identifica lo humano con los caracteres de lo masculino y subordina lo femenino en términos de deficiencia. Femenías muestra este proceder en la concepción antropológico-política de Aristóteles, que sirve para justificar el doble criterio –la racionalidad y la actividad como características del varón, la sensibilidad y pasividad como lo propio de las mujeres– que se ha mantenido

históricamente para encubrir la opresión androcéntrica. Pero también la autora se ocupa de un filósofo contemporáneo, E. Levinas, donde la mujer aparece asociada a la alteridad y a la trascendencia, a la morada o casa del sujeto, a la amada o rostro ambiguo y equívoco, y a la capacidad de dar y acoger la vida; mientras que el Yo levinasiano, en cambio, se equipara a lo masculino. Además, Femenías reconstruye la categoría de género, inicialmente basada en la sexualidad y en las construcciones culturales sobre la distinción Mujer/Varón, y luego debatida y redefinida principalmente a partir de la obra de J. Butler, que con la cuestión *queer* –“en términos de sexos desestabilizados, ajenos al binarismo y performativamente producidos” (p. 95)– abrió un nuevo panorama. En cuanto a las reflexiones metodológicas, o como reza el título: los aportes de la teoría del género a la enseñanza de la filosofía, más allá de las prescripciones curriculares y del pensamiento crítico que habilita a desmontar la discriminación naturalizada, Femenías propone en concreto tres estrategias: deslegitimar los argumentos de exclusión, recuperar filósofas, y aclarar los referentes polémicos y las posiciones alternativas. Las estrategias conciernen a un modo de trabajar la historia de la filosofía, no sólo poniendo al descubierto los prejuicios de distintas épocas y autores, sino también gestando un cuestionamiento sincrónico de los mismos. La autora concluye que la enseñanza de la filosofía no puede prescindir de la capacidad crítica y que, aunque la incorporación de los estudios de género en la educación superior recién comienza, contribuye a la democratización y a visibilizar segregaciones y discriminaciones sexistas opacadas por la tipificación de ciertos “usos y costumbres” considerados “buenos” o “normales” (p. 100).

Walter Kohan evoca su correspondencia o conversación con J. Masschelein para indagar la articulación entre filosofía y pedagogía en “La filosofía como educación. La educación como filosofía. O una invitación a pensar una relación tan necesaria como imposible” (pp. 103-112). El artículo alude a una experiencia desarrollada en la Universidad del Estado de Río de Janeiro en 2012 y basada en la concepción de investigación educativa de Masschelein, concepción según la cual el investigador se compromete con el objeto y se transforma a sí mismo con el desarrollo, y el resultado de la investigación visibiliza un aspecto del mundo antes desatendido. Así, la misma investigación en curso se convierte en motivo de reflexión, llevando a coincidencia la acción y el volver reflexivo sobre la acción misma, el hacer y lo hecho. A partir de esta experiencia, Kohan se pregunta en qué se distinguirían la investigación educativa y la investigación filosófica (o la especificidad de cada una), lo que significó precisamente el puntapié temático del diálogo con Masschelein. Al estilo de una genealogía, Kohan remite a dos maneras muy diferentes de concebir la articulación entre filosofía y práctica: Sócrates e Isócrates. Mientras el último habría enfatizado la escritura, la oratoria y la retórica, junto con la preparación de los jóvenes para la inserción en el espacio público, el primero habría concebido la filosofía como un ejercicio de crítica y cuestionamiento de la vida pública. Pero bien aclara Kohan –en consonancia con Foucault– que se trata de “un cierto Sócrates” (p. 107), el del ejercicio filosófico y el de la experimentación, y no del Sócrates de Platón, que sobrepone la actividad intelectual y teórica a la vida práctica. Asimismo Platón radicaliza el pensamiento de su maestro hasta identificar la política con la filosofía en la figura del filósofo-gobernante. El punto de convergencia de los

tres clásicos, Sócrates, Isócrates y Platón, es el de la compenetración entre filosofía y pedagogía. Pero también aquí Kohan presenta dos líneas o tradiciones: la de la iluminación y salvación del prisionero en la caverna platónica, y la del *pathos* amoroso del *Lisis*, donde la educación no se representa como carencia ni como asimetría vertical, sino como aquella relación que en paridad puede ayudar a descubrir el mundo y las posibilidades de transformación. Desde esta instancia de partida y con distintos nombres y en distintas épocas, se podría reconstruir la historia de los intensos encuentros entre filosofía y pedagogía, y en este punto Kohan ofrece, como ejemplos contemporáneos, los nombres de M. Lipman y Simón Rodríguez. En cuanto a los desencuentros, que también los hay, porque la filosofía no constituye una unidad homogénea, la observación de Derrida sobre “lo inenseñable” (p. 110), o sobre la imposibilidad de enseñar la filosofía sin salirse y excederse a sí misma –y, por ende, dejando de ser filosofía– le sirve a Kohan para dudar sobre la estrecha relación entre filosofía y pedagogía, dejando abierto este interrogante para la conversación.

El artículo de Carolina Mamilovich y Diana Gómez también tematiza la articulación entre filosofía, educación y política, recuperando conceptos de Platón y de pensadores contemporáneos como Arendt y Rancière. Bajo el título “La enseñanza de la filosofía en el contexto institucional. Encuentros y desencuentros entre filosofía, educación y política” (pp. 113-134), Mamilovich y Gómez parten del mito de Prometeo en el *Protágoras* de Platón, para subrayar la relevancia de la política en fuerte sintonía con la filosofía y la educación, y para resignificar el papel de la escuela en la conformación de identidades políticas no exentas de la crítica y del conflicto. En

efecto, las autoras conciben las tensiones como "*afinidades conflictivas*" (p. 115) que reúnen dialécticamente la unidad y el disenso sin prescindir de ninguno de los elementos. En el mismo sentido genealógico de Kohan, Mamilovich y Gómez se retrotraen a la estrecha articulación entre filosofía, pedagogía y política, en Sócrates, en los sofistas, en Platón; e incluso citan la alegoría de la caverna, no ya como una salvación o dación del saber, sino como un incitar el ver del educando o del prisionero en términos de conversión y de realización política en el espacio comunitario. Así, la educación condensa el núcleo filosófico-político de "la introducción de la novedad y el cuidado del mundo común" (p. 118); es decir, combina la conservación y la renovación. A diferencia de las teorías que se concentran en una y en otra, las autoras se valen de la perspectiva de Arendt para sostener que la educación implica un tipo de conservación peculiar: así como la natalidad significa la irrupción de una singularidad irreductible que a su vez se inscribe en un orden simbólico establecido, del mismo modo para Arendt la educación representa la conservación de lo nuevo, de cada recién-llegado, y del mundo común que lo posibilita. Pero este doble cuidado no excluye el conflicto, porque la novedad altera el ámbito preexistente. En este punto, Mamilovich y Gómez trazan dos ejes problemáticos: en primer lugar, respecto de la relevancia de la enseñanza de la filosofía en la escuela, las autoras cuestionan la valoración de la crítica sin más –el oscuro y ambiguo "pensamiento crítico", una expresión que se ha autonomizado hasta designar todo y nada–, y contrastan la figura del Sócrates que incomoda a la sociedad ateniense en la *Apología* con el Sócrates que se compromete con el gobierno en la *República*. Y afirman: "La filosofía no sólo es crítica y negación, también es afirmación" (p. 122). La alusión a Rancière y

la neutralización de la crítica que, en cuanto fin en sí mismo y sin un efecto práctico, se torna estéril, permite configurar una nueva dimensión en el *qué* y en el *cómo* de la enseñanza filosófica: se trata no sólo de un espacio de canalización del cuestionamiento, sino también de participación activa y creativa en el mundo común, en el espacio público solidario y asociativo donde priman la coordinación, el juicio político en sentido arendtiano, el diálogo empático, etc. Por ende, la filosofía como "pensamiento ampliado" (p. 125) resulta un ámbito propicio para la educación ético-política en términos de desarticulación y rearticulación de los puntos de vista. En segundo lugar, aunque la escuela se revela como un dispositivo estatal de transmisión anclado en la homogeneidad, no se sitúa al margen del poder instituyente; es decir, Mamilovich y Gómez reivindican la dialéctica entre lo instituido y lo instituyente apartándose de la fijeza, de la serialización o de la mera reproducción, porque conciben el espacio educativo marcado por la actividad instituyente y cargado de tensiones e innovaciones, y entonces la filosofía puede contribuir a la articulación de posiciones subjetivas gestando consensos y disensos, a partir de la confrontación entre perspectivas que no aspiran a Una Verdad, pero buscan alcanzar acuerdos, delimitaciones o compromisos. A su vez las autoras advierten sobre el contexto actual donde la institución educativa ha perdido centralidad incluso en las prácticas políticas. Sin embargo, ni consideran negativo este aspecto, ni desechan la relevancia de la filosofía al respecto; por el contrario, reivindican la necesidad de tematizar la racionalidad pública más allá de la lógica individualista del mercado y del anarquismo anti-estatalista. En consecuencia, Mamilovich y Gómez concluyen reafirmando la enseñanza de la filosofía en ámbitos institucionales y como proceso de

desarticulación y rearticulación que conduce a la realización de lo común y a nuevas formas de habitarlo.

En consonancia, en "Ética, derechos y política: la filosofía y los nombres de la ciudadanía" (pp. 135-149), Juan Nesprías problematiza, a partir de los nombres y de las variaciones curriculares de los distintos espacios relacionados con la ética y la ciudadanía, no sólo los contextos históricos y los presupuestos implicados en los diseños, sino también la elucubración de ciertas lógicas eticistas y juristicistas reacias a lo político y a la cuestión del poder. En concreto, Nesprías analiza la variación de los enfoques en el Diseño Curricular de la Provincia de Buenos Aires en tres momentos y materias: "Filosofía. Formación ética y ciudadana", "Derechos humanos y ciudadanía", y "Política y ciudadanía". La primera, que proviene de la reforma neoliberal de la década del '90, presupone la separación entre la filosofía y la ética, y ésta a su vez intenta distinguirse de la formación moral, en cuanto disciplina universal que examina filosóficamente las morales particulares y se aparta de las prescripciones, consejos o exhortaciones con residuos de la instrucción y del dogmatismo. Sin embargo, Nesprías cuestiona la asociación exclusiva entre ética y ciudadanía, así como la pervivencia de la "formación". Y repone el contexto de plenitud del neoliberalismo para codificar la "*demanda de ética*" (p. 137) en ámbitos como la medicina, el deporte o las empresas, de modo tal que sea fácilmente conjugable con el conformismo, la solución individual o la terapéutica. El eticismo finisecular se desentiende por completo de la transformación radical del estado de cosas, es decir, acepta de modo incuestionable el horizonte capitalista y democrático, y entonces se desliza hacia términos como respeto, tolerancia o adaptación. Y no sólo

renuncia a planteos políticos, también se muestra muy amable con la libertad de mercado y con la responsabilidad moral individual: "El sacrificio en pos de ideales colectivos superiores [...] ha dado lugar a la satisfacción del deseo individual a través del consumo" (p. 138). La segunda materia, "Derechos humanos y ciudadanía" (a partir de 2004), explícitamente excluye a la filosofía y a los profesores de filosofía en la enseñanza de la misma. Según Nesprías, el contenido y la metodología, junto con la valoración de los derechos como conquistas políticas y sociales en un contexto de profunda transformación, son todos aspectos destacables de este nuevo espacio curricular. Pero aquí se vale de dos fuentes: por una parte, S. Abad y M. Cantarelli, que señalan la etapa del regreso a la democracia como signada por la demanda de derechos sin el consiguiente compromiso de deberes u obligaciones; por otra parte, A. Badiou, que asocia la relación entre ética y derechos humanos en la construcción de la víctima cuya resultante es una política reaccionaria. Ambas fuentes permiten una comprensión desacralizada del juridicismo. Así como el reclamo de derechos constituye sólo una cara de la ciudadanía –dejando de lado, por ejemplo, la participación activa, la organización o el momento político de unicidad hegemónica–, del mismo modo en él se eclipsan las condiciones de mercado, que por lo demás se recrean en la figura de la víctima que demanda la satisfacción de sus necesidades individuales a un Estado que se representa enajenado, paradójicamente como centro de la crítica y del reclamo. Siguiendo a V. Waksman, Nesprías concluye que la perspectiva universal sobre los derechos, sin alusión a los conflictos y a la instancia política que los sostiene, se torna abstracta, individualista y rayana a la moralización. La tercera de las materias, "Política y ciudadanía", se condice con el

contexto histórico de los últimos años, donde la intensidad conflictiva habilita a pensar cierta recuperación de la política como instancia de transformación, básicamente a partir del año 2008 (el levantamiento de las patronales del campo), pero que bien se podría rastrear en hitos anteriores, como la política de derechos humanos, el rechazo latinoamericano al ALCA, la reestructuración de la deuda, la preponderancia de lo político sobre lo económico, o el reposicionamiento internacional. Respecto de "Política y ciudadanía", Nesprías subraya la visibilización de aspectos antes no considerados, junto con la reconciliación del docente con su lugar de enunciación (agente del Estado). No obstante, admite que el espacio curricular convive con otras percepciones menos entusiastas sobre la política, y con una revitalización que se expresa más afuera que adentro de la escuela. La subjetividad docente se encuentra atravesada por el clima de época, el descentramiento del Estado y su correspondiente impugnación (como Estado terrorista, corrupto o impotente), un rechazo que se extiende a *todo* lo estatal, y que para Nesprías constituye un serio problema, "porque la escuela no puede pensarse al margen de su vínculo estatal" (p. 143). En este sentido, propone resignificar la relación con el Estado y la perspectiva del poder, lo cual resulta muy fértil para la filosofía. Ahora bien, la filosofía, que es histórica y problemáticamente inescindible de la educación política y democrática, se presenta en el Diseño Curricular como un espacio de pensamiento crítico que pareciera incompatible con el compromiso o la acción política. Esta contraposición que vitaliza las discusiones en torno de la enseñanza de la filosofía en los últimos tiempos no puede simplemente subsumirse en uno de los polos: la filosofía no es sólo crítica o sospecha sobre lo establecido –insiste Nesprías–, también es

construcción frágil, creación de verdades transitorias, invención de formas diferentes de ser y de hacer.

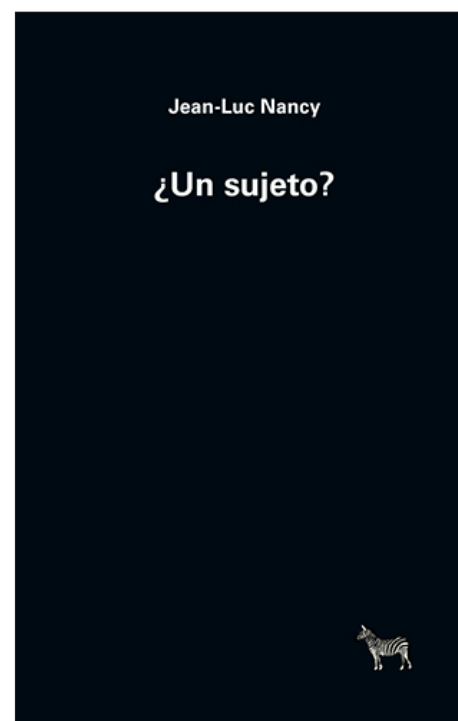
Por último, María Cristina Spadaro, en "El género en la enseñanza de la filosofía: el tábano en el tábano" (pp. 151-158), tematiza la cuestión del género a partir de ciertas "pequeñas" incomodidades que se suscitan en la enseñanza de la filosofía. La igualdad representa una de las cuestiones cruciales en la reflexión sobre el género, que bien puede cristalizarse en leyes o en declaraciones; sin embargo, en la formación ciudadana dentro y fuera del aula esta perspectiva transmuta en mensajes y prácticas que desembocan en la discriminación oculta. En este sentido, Spadaro alude a una investigación de B. Grant sobre la participación de las mujeres en la política estudiantil: la acumulación de pequeñas (y, por cierto, invisibles, o invisibilizadas) desventajas, discriminaciones e inconvenientes, conlleva como resultado el abandono del protagonismo o de la universidad misma. La adopción forzada de un bajo perfil –observa Spadaro– ofrece un panorama complejo, el de la solución individual inmediata que "perpetúa a la vez un problema colectivo" (p. 154). Por ende, ¿cómo se producen y reproducen en las instancias pedagógicas la naturalización de la distinción binaria de sujetos jerarquizados? ¿Y qué posición adopta al respecto la filosofía? Spadaro afirma que la filosofía, lejos de su pretensión de neutralidad, legitima el marco conceptual de dominación; pero también es capaz de descubrir ese mecanismo, de criticarlo y negarlo, y de abrir entonces un abanico de posibilidades emancipatorias. En este punto, distingue entre la enseñanza mixta –que representa un avance respecto de la enseñanza exclusiva para varones– y la enseñanza coeducadora, que gira sobre la idea de igualdad entre todos los seres

humanos y el soslayo de las desigualdades basadas en el sexo y ocultas en lo universal identificado con el varón. Ahora bien, ¿cómo se podría introducir la teoría de género en la enseñanza de la filosofía? Aunque la filosofía enseñada y aprendida contenga una y otra vez remisiones a los varones, el feminismo ha de valerse de la teoría y de los mismos conceptos de la filosofía para deconstruir los hilos de la dominación. Spadaro señala ilustrativamente el trabajo de T. Wartenberg que, en un curso de Filosofía Antigua en una institución exclusiva para mujeres, registra el extremo sexismo y los rasgos androcéntricos y clasistas de los textos clásicos. Wartenberg descubre que en la selección de pasajes de Hesíodo que se utilizaba habitualmente no había sido incluido el momento de la creación de las mujeres (con el motivo específico de Zeus de atormentar a los hombres); por lo tanto, decide incluir y problematizar en el curso este pasaje. Así, de una omisión significativa surge una actividad fructífera, y desde los mismos textos fundamentales se puede trazar la perspectiva de género; es decir, no se trata de rechazar sin más los clásicos, sino de repensarlos críticamente. Y si –en la metáfora socrática– el tábano está en el caballo para incomodarlo, es posible recrear un tábano (la teoría de género) en el tábano (la enseñanza de la filosofía), y profundizar el ejercicio de la crítica.

¿Hay alguien? La búsqueda del singular

LUCAS REYDÓ

(FSOC-UBA / AGENCIA PICT 2013-1263)



Nancy, Jean-Luc, *¿Un sujeto?*, trad. L. Felipe Alarcón, Buenos Aires, Cebra Editorial, 2014: 84 pp.

¿Un sujeto?, un libro que se presenta como pregunta, es la propuesta de Jean-Luc Nancy para hacer a la vez un recorrido histórico-conceptual de la problemática del sujeto en la filosofía y arribar así a lo que él pretende llamar *Alguien*. *¿Un sujeto?*, como afirma su autor, es la denuncia de que “nada es menos claro, hoy, que aquello que se supone cuando se habla del sujeto” (17). Estructurado en dos capítulos, “El supuesto sujeto” y “Alguien”, Nancy propone, desde un marco estrictamente filosófico, llegar a una concepción post-fundacional de la individualidad.

En el primer capítulo, Nancy evidencia que decir que el sujeto *está supuesto* es en sí mismo una suposición. A partir del análisis filológico latino, el vocablo sujeto quiere decir supuesto, por lo que hablar de “el supuesto sujeto” o de “el sujeto supuesto” es una tautología. Esta tautología se evidencia en la fórmula escolástica del siglo XII, *subjectum, subjectum vel suppositum* (en español, *el sujeto o bien el supuesto*). Para la escolástica, el *suppositum* podía ser el ser sustancialmente completo en sí, o incluso la sustancia primera singular, el individuo no en su sentido moderno, sino en el del *ekastos* aristotélico. Esta indiscernibilidad conceptual es clave para el argumento nanciano. El *subjectum* está supuesto, puesto por debajo. Para Nancy, el punto esencial del *subjectum* es su propia suposición y eso es lo que guiará su trabajo en el libro.

Y esto se debe a que en la filosofía del sujeto y de la suposición existe una combinatoria múltiple de sentidos posibles. *¿Un sujeto?* se propone entonces como un montaje histórico-conceptual de este supuesto sujeto, lo que lo pone en relación con una serie de debates conocidos en el campo filosófico, tales como los de la “muerte del sujeto-retorno del sujeto” y el de la “ontología versus subjetividad”, así como los

debates que mezclan sin cuidado lo que se entiende por sujeto en la filosofía, la psicología y el psicoanálisis.

Allí donde por excelencia se debería poder encontrar lo “uno” (dado que cuando se habla de “el sujeto” se espera que haya “uno”), nos encontramos con lo múltiple y lo difuso. El estado crítico de esta búsqueda es para Nancy el hecho de que, en la búsqueda de cierta unidad del mínimo supuesto, el sujeto se vuelva inhallable. Con la palabra “sujeto” se sigue un *tis* (en griego, *Alguien*) que en su unicidad genera problemas. El recorrido conceptual nanciano se propone entonces saber si hay alguien, dónde hay alguien, qué es ser alguien, o quién es alguien.

A modo de orientación, Nancy observa que bajo el halo de multiplicidad de supuestos sobre el sujeto, hay una suerte de consenso más o menos claro alrededor de la palabra. Como él afirma, “detrás de todo uso de una palabra hay un mínimo de sentimiento lingüístico” (19). Este sentimiento lingüístico indicaría que un “sujeto” designa al ser propio de un agente de representación o de volición (esta última palabra entendida en el sentido del deseo). A la vez, este sentimiento lingüístico indicaría que esta capacidad de ser agente de representación y volición supondría la propiedad de la apropiación del sujeto. Las representaciones y voliciones que tiene el sujeto las tiene como suyas, no en un sentido de posesión sino de asimilación a sí mismo. Hay aquí en Nancy una referencia claramente kantiana: “es preciso que mis representaciones puedan ser mías”. Tener algo como suyo es reencontrarse a sí mismo en ello. El sujeto entendido como agente portador de representación y volición es entonces lo que es para sí mismo. Lo que define al sujeto es pues tenerse para sí mismo. Ese tenerse para sí mismo es una complicación

de orden histórico-filosófico que Nancy decide dividir en tres determinaciones de encadenamiento filosófico. La primera corresponde a Kant, para quien tener las representaciones como propias remite a un “yo” trascendental que se plantea como forma en sí misma vacía, incognoscible como sustancia. La segunda refiere a Heidegger, quien remite a la existencia de lo que sucede como “cada vez mío” (*Jemeinigkeit*). Se trataría allí no de una presencia del sujeto bajo el supuesto de la representación, sino del acontecimiento de apropiación constitutivo del acontecimiento de existir. La tercera determinación se encuentra en Derrida, quien plantea la pregunta de la distancia “a sí” de la presencia a sí.

Un retorno al sentimiento lingüístico da otro sentimiento de sujeto, y este es el del sujeto como *súbdito*, como sometido a una autoridad u obligación. Aparece aquí un sujeto expuesto a accesos o accidentes. No como una sustancia que soporta accidentes, en términos de cualidades o propiedades, sino como un súbdito expuesto a que le suceda algo. Esta sumisión al otro del sujeto súbdito es lo que se denomina *sujeción*. Así, habría dos suposiciones posibles del sujeto: la de aquel que está como soporte de una representación o volición o el que está colocado bajo la autoridad o el imperio de alguien más. Sin embargo, el sentimiento lingüístico supone una tercera significación. El sujeto es también la materia que se trata, es el sujeto en el sentido del objeto de un discurso, de un análisis. Este sujeto pierde su referencia a alguien y deviene algo, una cosa.

El gesto de la suposición del sujeto, o más bien el *gesto de suponer* es el gesto occidental filosófico por excelencia para Nancy. El sujeto es el retoño principal de este gesto, en tanto que es una suposición de sí: “el sujeto es de alguna manera, si oso decirlo

así, la figura cumplida, desarrollada, de un gesto de alguna manera pre-subjetivo" (24). Occidente es lo que comienza al decirse "yo me presupongo como habiendo ya estado". Occidente nace de la suposición, lo que vuelve posible la subjetividad. ¿Pero cuándo surgió la subjetividad en un sentido estricto? Podría decirse que no hay subjetividad antes de San Agustín, antes del cristianismo, o bien que no hay subjetividad antes de Eurípides. Aun cuando nada de esto es falso, también puede decirse que no hay subjetividad antes de Descartes, o incluso Hegel. Si bien la subjetividad no se encuentra en el nacimiento de Occidente, no es menos cierto que su estructura general (la de la suposición) sí está en el nacimiento de Occidente. Nancy entiende que Occidente, o bien la filosofía, es eso que se establece como la suposición. En este sentido, Nancy propone un recorrido histórico-conceptual de la subjetividad en un sentido cronológico, estructurado a partir de los pensamientos de Anaxágoras, Sócrates, Platón, Plotino, San Agustín, Descartes, Kant y Hegel, cada uno con su propio aporte a la suposición de la palabra "sujeto".

El primer sentimiento lingüístico sobre el sujeto, aquel que lo determinaba como sujeto de representación y volición, puede observarse claramente en el pensamiento cartesiano, pero este sujeto tiene una historia que Nancy pretende desentrañar comenzando por la lectura platónica de Anaxágoras. En el *Fedón*, Platón resalta el carácter del *nous* como el autor del orden del mundo. El *nous* distingue a Anaxágoras del resto de los que ponían como causa primera del mundo a los elementos de la naturaleza (el agua, el fuego o la tierra). Es en la matriz del *nous* donde el sujeto comienza a prepararse. El *nous* no es para Anaxágoras un elemento natural, así como tampoco

es un principio, un dios o un demiurgo. El *nous* es la captación ordenadora de algo en general. En tanto intelecto ordenador del mundo, cuenta entonces con dos propiedades: en primer lugar, no está dado a la experiencia, sino que está supuesto. Lo que se supone en Anaxágoras no es la materia, sino el orden de las cosas, lo que hace que el mundo se mantenga consistente, coherente consigo mismo. "Anaxágoras dice: las cosas eran limitadas y estaban mezcladas, luego hay lo no-limitado y lo no mezclado, pues las cosas son distintas, y esto supone un ordenamiento" (27). El orden se supone a sí mismo como ordenamiento. La suposición fundamental, a partir de la cual puede fabricarse la palabra "sujeción", es la que se pone en obra en el momento en que se toma el mundo como ordenado y cuando el ordenamiento se supone de la misma naturaleza que lo ordenado.

El segundo momento histórico-filosófico del sujeto se da para Nancy en Sócrates y Platón. Cuando se quiere distinguir al Sócrates histórico del Sócrates de Platón se recurre al carácter moral del *gnōti seauton* (conócete a ti mismo). El Sócrates expuesto por Platón quizás sea el primer sujeto del texto, expuesto como figura de la filosofía, como figura de suposición. El Sócrates platónico no sólo porta la sentencia moral del *gnōti seauton*, sino que se distingue porque tiene la capacidad de aplicar su *nous* a sí mismo, de pensarse a sí mismo. El principio de conocerse a sí mismo deja de ser en el Sócrates platónico un precepto moral para volverse teórico; se supondría la posesión de un saber que se sepa a sí mismo, una *epistēmē epistēmēs*. El conocerse a sí mismo exigiría la mediación de una ciencia cuya ciencia sea ella misma, que se suponga a sí. Aplicada al sujeto, una relación con sí mismo sería la presuposición de un saber verdadero, presuposición de la

cual Descartes se nutrirá en el *cogito*. La gran fórmula socrática del "sólo sé que no sé nada", de la cual se nutren las conclusiones aporéticas de los diálogos platónicos, da a entender que la verdadera solución no puede encontrarse a través de la dialéctica, sino que se encuentra más allá de la dialéctica, en el pensamiento del pensamiento. El saber se vuelve así un "saberse" en una relación consigo, en un *saber de sí*.

El tercer momento aparece en Plotino. En sus *Enéadas*, este observa que al pensar a nosotros mismos nos encontramos con nosotros como una naturaleza pensante, que presupone un pensamiento anterior que no implica movimiento. Pero a la vez, nuestro pensamiento siempre está en movimiento hacia algo. La suposición se da sobre la existencia de algo en acto, algo que no esté en movimiento. La suposición por excelencia es el acto puro del *nous*. Pero en Plotino hay otra suposición: la de que el *nous* presupone al uno. En el uno no hay más que uno, por lo que se explica por qué para Plotino se accede al uno a través del éxtasis y no del conocimiento. Hay entonces un doble carácter de la suposición: "por una parte, hace falta una división consigo mismo para plantearse bajo sí mismo, detrás de sí mismo, *noesis noeseos*, fundamento para sí mismo. Y por otra parte, y al mismo tiempo, es así que la unidad de un sí mismo sin división puede ser planteada en el fondo o en el principio" (32). Se tiene división y unidad a la vez, elementos que todas las figuras posteriores del sujeto heredarán en su estructura.

El cuarto momento aparece en San Agustín. Con él, "el ser supuesto a sí mismo" y el estar presente a sí como saber de sí son el asunto específico de una instancia propia que constituye el lugar de sentido del sujeto pre-moderno: el alma. El alma se distingue por su interioridad, por ser el lugar

de la verdadera presencia. Esta presencia toca su propia suposición, es indiscernible de ella. En esta indiscernibilidad, al alma le basta ser designada en su identidad para conocerse: "yo soy mí mismo, en algún sentido me agoto en esa propiedad de ser mí mismo" (34). Allí se da lo que Nancy reconoce como el primer indicio de la *puntualidad* del sujeto. Esta puntualidad del conocerse no solamente se comprende, sino que se comprende de inmediato, de un solo golpe. Hay una palabra dirigida en donde el *ego* deviene *ego* en el momento en el que se llama, en el que se interpela.

El quinto momento, el cartesiano, es la reunión de los elementos ya dados del *ego sum*. Descartes agregará tres determinaciones para producir el "yo" del sujeto: la *necesidad*, la *temporalidad* y la *sustancialidad*.

La determinación de la necesidad aclara que la suposición del sujeto en Descartes se vuelve necesaria a través de la *duda*. La duda no sólo lleva al yo a la claridad absoluta, sino que lo lleva *necesariamente*. El *ergo* de la *cogitatio* es casi un lapsus en Descartes, dado que el *ego* nunca está demostrado, sino que se trata de una inferencia necesaria sin prueba, o más bien la prueba es la evidencia, su suposición.

La determinación temporal implica que el *ego sum* es verdadero tantas veces como se lo pronuncie. Lo que en San Agustín implicaba una dirección del conocerse, en Descartes se vuelve una declaración. *Ego sum* se vuelve verdadero en la medida en la que se lo piensa.

En último lugar, la determinación sustancial implica que lo que está puesto en el *ego sum* es el ser mismo, el fundamento del ser como mínimo absolutamente necesario de ser. Al dotarlo de existencia, Descartes nombra la *sustancia*, la cosa pensante.

Si hasta entonces la subjetividad había pasado por la diada *noesis-noeseos*, el pensamiento cartesiano supone una ruptura tajante con la aparición de la noción de sustancia. La *cogitatio* es atributo de la sustancia. La nueva suposición cartesiana pasa a ser la de la sustancia.

Esta suposición conduce para Nancy a tres observaciones: en primer lugar, que la sustancia pensante no es conocida por sí misma. Si se sigue la tradición aristotélica, la sustancia no se conoce por sí misma, sino sólo a través de sus cualidades o atributos. Descartes conoce la sustancia a través de su atributo, la *cogitatio*. Sin embargo, el pensamiento como atributo no se distingue de la sustancia pensante, por lo que la *cogitatio* equivale a la cosa misma. En consecuencia, Nancy afirma que Descartes busca la apropiación de la sustancia por sí misma, despegándose de lleno de la tradición aristotélica. En segundo lugar, se observan dos esquemas de suposición superpuestos en Descartes. Uno a partir del cual se evidencia que hay un acto dado como existencia, que evita toda posibilidad de presuposición de otra génesis. El otro esquema es el de la génesis de la suposición, a partir de la cual la suposición es una operación que hay que producir y se produce a sí misma. La tercera observación es que la suposición de la sustancia implica la comprensión del sujeto como fundamento, como base del ser, como lo que “está arrojado abajo”.

Del sujeto como fundamento se nutrirá el sexto momento histórico-filosófico: Kant. Según Nancy, será con él que el sujeto moderno de la filosofía encontrará sus características más importantes. El sujeto trascendental kantiano se encuentra de entrada dividido en facultades (de conocer, de desear, de placer o displacer). Estas facultades son para Kant el entendimiento,

la razón y la facultad de juzgar. Por otro lado, tenemos el sujeto empírico, el que se encuentra en la experiencia. Pero este último nunca remite a una sustancia una, trascendente. La suposición del sujeto cambia el gesto trascendental para deshacerse de lleno del sujeto empírico. La sustancialidad se pierde así de dos maneras: en la funcionalidad de sus facultades y en la psicología. Esto dio lugar para Nancy a una antropologización que abrió todos los usos vulgares de la palabra “sujeto”, desnudando la suposición del sujeto de la manera más nítida en la historia del pensamiento. Pero esta imposibilidad de acceder a la sustancia no sólo se da en el sujeto empírico, sino también en sus instancias formales. La libertad del sujeto formal kantiano se aparta del “conócete” y se dirige hacia un “actúa”, a partir del cual el sujeto se vuelve sumiso a la suposición absoluta (y sobre todo inaccesible) de su voluntad. Existe entonces una distancia infinita de asunción del sujeto-de-sí en Kant, distancia que Hegel intentará reabsorber.

El séptimo y último momento, Hegel, restituye la sustancia haciendo de ella un movimiento, un proceso de relacionamiento consigo mediante el cual el sujeto deviene lo que es: “el sujeto se produce pasando por su propia negatividad” (46). El sujeto se pone a través del vacío de la sustancialidad que había sido abierto por Kant. Ese vacío constituye para Hegel el mundo de la experiencia: “El sujeto en la experiencia deviene otro que sí mismo y es así que deviene absolutamente sí mismo” (47). En Hegel, el saber de sí, completamente concentrado en sí mismo, deviene presencia a sí absoluta, sin resto. Pero esta presencia es la presencia de lo negativo que forma su recurso. El sujeto edifica su estructura en función de la deslegitimación de la sustancia. En tanto se produce como presen-

cia pura –que es a la vez una presencia acabada y plena como pérdida absoluta a través de la negación de la sustancia– el sujeto hegeliano es para Nancy la *suposición pura*. La suposición consiste entonces en el movimiento de incorporar esa negatividad como propia. En su sentido acabado, el sujeto es pues la suposición pura, en tanto que la suposición pura se abre sobre su propia negatividad de suposición. Pero a la vez, ese sentido acabado del sujeto se corresponde para Nancy con el estallido de sentidos del sujeto en una multiplicidad de sujetos. Esta reflexión le dará pie para exponer su propia teoría filosófica del sujeto en el segundo capítulo, “Alguien”.

Este capítulo comienza con la afirmación de que el sí mismo filosófico que compone al sujeto está siempre más allá de este, nunca puede decirse de él que es alguien que se encuentre allí. En este sentido, Nancy busca remarcar que hay una dimensión del sujeto que no es propiamente suya, la de la simple presencia. El sujeto nunca se encuentra presente, aun cuando los supuestos de autoengendramiento o presuposición impliquen la presencia de sí: “el sujeto no es nada más que la infinita identidad de una precedencia que se traspone en la infinita identidad de una sucesión” (52). Esta imposibilidad de presencia del sujeto es lo que ha llevado a entenderlo como un sujeto desvanecido o como una mera ilusión. En tanto que el sujeto no es más que una suposición, deviene espectral. En este sentido, expresiones filosóficas contemporáneas tales como “el fin del sujeto” tienen lugar a manera de denuncia de esta espectralidad. Expresiones de ese talante, que pueden ser interpretadas como formas de cerrar la problemática de

la constitución del sujeto filosófico, son resignificadas por Nancy, en la medida en que las entiende como el comienzo de otra problemática del sujeto.

La principal cuestión abierta por el fin del sujeto es la de llegar a la raíz misma del concepto. La raíz es para Nancy el lugar donde la suposición estaría desarraigada de su proceso infinito. Esto no implicaría una postura fundacionalista sobre el origen del sujeto. Si Nancy utiliza el concepto de *raíz* antes que el de *rizoma*, lo hace más bien para dirigirse al lugar mismo de la suposición, al lugar mismo de la sustancia, para considerar que esta, en lugar de subjetivarse, se subvertiría. Nancy busca una sustancia que no funcione como sustancia.

¿Quién viene después del sujeto? Con esa pregunta se hace el primer paso necesario, del “qué” al “quién”. Esto implica pasar del ser-algo de la sustancia, que supone la presuposición, a un ser-uno que existe, pero que no se puede decir que sea un existente, como si fuera algo. Pero es el sujeto mismo, el supuesto, la sustancia, el que viene como un *quién*. El *quién* es lo que está en el medio y en el lugar de la *quididad* de la sustancia como presuposición, el *quis*, que hace que la sustancia se presente como alguien. “Quién” ya no estaría supuesto o suponiéndose, sino más bien expuesto y exponiéndose. Ese punto de extremidad de la suposición, que ya no sería suposición sino exposición, es lo que Nancy llamará “Alguien”. Ese alguien está en la punta de todo *ego sum*, incluso en el *ego sum* cartesiano donde, por un instante, no se discierne del alguien empírico llamado René Descartes. Allí en el *alguien* también se juega la cuestión del uno. La expresión del francés *Quelqu’un*, (literalmente, *Algún uno*), reenvía al problema de la unicidad, una unicidad no sustancial.

La cuestión para Nancy pasa a ser la siguiente: ¿hay alguien allí donde la suposición se sustrae? Ya no se puede plantear entonces la cuestión de la *quididad*, qué es alguien, sino más bien quién es alguien. Pero dejando de lado la presuposición, el que puede plantear la pregunta ya tiene que ser alguien para realizarla. Se retoma así el movimiento cartesiano del *cogito*. En cierto sentido se podría refutar contra Nancy que este procedimiento implicaría todavía la suposición. Pero el filósofo no busca fundamentar *algo-puesto-debajo* del alguien, sino el acto de decir “Yo soy”. Ese acto es el que precede a toda pregunta. Pues ante la pregunta “¿hay alguien?”, por fuera de las consideraciones que pudieran plantearse sobre su sustancia, sobre su ser, ese alguien habrá siempre respondido por él mismo al decir “hay alguien”.

El alguien singular no es singular en la medida en que es un ser-singular, o que está dotado de una esencia de singularidad, sino en tanto se singulariza gracias a nada distinto de él mismo. Esta fórmula es la repetición de aquella de la presuposición, pero no en la forma de presuposición, en tanto el singular no se relaciona consigo mismo como con una sustancia. Con la sustancia se está en el régimen del conocimiento y de la determinación lógica. El existir singular es por sí mismo, es el acto de ese existir: “Yo diría que ya no hay relación poiética, de producción, no habría más que *praxis*, siendo la *praxis* para Aristóteles la acción que no tiene más resultado que el agente mismo de la acción” (64). La singularidad es entonces para Nancy el acto mismo.

El *alguien* se distingue, al menos esquemáticamente, en tres rasgos. El primero es el del “cada uno”. Si bien el pensamiento de la presuposición encuentra una tendencia irresistible a la unidad última que absorbería todas las sustancias en una

sustancialidad originaria, Nancy sostiene que al mismo tiempo la simple posición de singularidad de la sustancia obliga a pensar en más de una sustancia: “No hay entonces el uno, hay siempre los unos, y si hay los unos hay los otros” (66). La esencialidad de lo múltiple es la pluralidad efectiva de los unos, lo que es a su vez la existencia. Pero la existencia no se sostiene en una esencia sino más bien en un “estar-ahí”. *Estar ahí* es comprendido por Nancy al modo de la *ekaston* aristotélica, en tanto que la individualidad implica ser indisolublemente, indivisiblemente forma y materia. Su singularidad consiste en su unicidad como existencia única. Para aclarar este carácter único, es preciso distinguir entre singularidad y particularidad. Lo singular no es particular en la medida en que lo particular es considerado como parte de algo. Lo particular es clasificable, lo que significa a la vez que es cognoscible en tanto que particular. Lo singular, por otro lado, no es clasificable, sale de todo orden lógico y cognitivo de la sustancia. Lo particular, a la vez, se deja dividir y puede preguntarse en qué partes se divide, mientras que lo singular no puede ser descompuesto, sino que más bien se multiplica. Así es posible llegar a la noción del *individuo*. El individuo es aquello que en sí es indistinto, pero a la vez es distinto a los otros. Esa indistinción llevaría a su vez a la determinación material del singular, que es el cuerpo, el rasgo trascendental y a la vez escatológico de la singularidad. Es a través del cuerpo que el singular se expone y compromete su unicidad con la de los otros. No así su identidad. Nancy prefiere retomar el concepto de ipseidad antes que el de identidad como el modo a través del cual el existente se atestigua como existente.

El segundo rasgo de distinción es el “cualquiera del uno”. Si hay más de un

singular, entonces la singularidad está necesariamente repartida en igualdad entre los singulares, como si fuera una esencia de todos sin ser una esencia. ¿Cuál es la relación de *cualquiera* con todos ellos? La relación de unos cualquiera, lo que los pone en común es justamente su inconmensurabilidad. Lo que tienen en común es su distinción: “Así, al contrario de lo que exige el pensamiento de la presuposición, que nos conduce hacia la unidad sustancial de todos, aquí no hay sustancia única a la que unirse, más bien hay que unirse a la separación” (72).

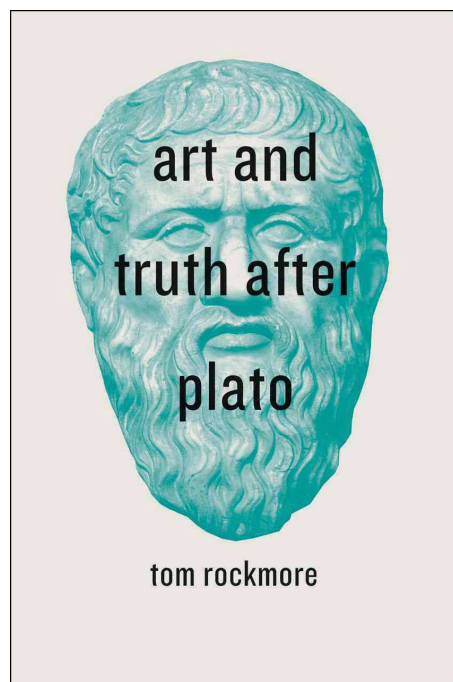
El tercer y último rasgo de distinción del alguien es el modo singular de su presencia, lo que Nancy presenta como *parusía*. La *parusía* es la venida en presencia del ser mismo, de la esencia suprema última: “hace falta que la presencia del algo uno, si es que es también la manera del ser último, sea del orden de la *parusía*, toda teología dejada de lado” (77). El existente es a la vez primero y último. Esta manera de estar arrojado a cada momento en lo último se condice con la temporalidad propia del *Dasein* heideggeriano, la de “estar vuelto hacia la muerte”. Es estar expuesto continuamente al presente, en un sentido esencialmente temporal, un presente cada vez. Uno no se vuelve singular ni el día del nacimiento ni el de la muerte, sino a cada instante.

¿*Un sujeto*? es la búsqueda incansable de este alguien que se da a cada instante, es el recordatorio de que no puede preguntarse qué es alguien si alguien no es más que esta atestación. A través de su recorrido conceptual, Nancy se congenia con las teorías sociológicas, antropológicas y filosóficas post-fundacionales del sujeto. Posicionarlo en el esquema epistemológico del post-fundacionalismo es entender que

el carácter inasible del sujeto nancyano responde a su imposibilidad de asentarse en el fundamento último de la sustancia. Y esto se condice con uno de los elementos a los cuales Nancy da una preponderancia nodal en la debilitación del estatus ontológico del fundamento último: el *sentido*. Porque ¿*Un sujeto*? supone a la vez la pregunta por el *sentido*. La pregunta por lo que se atestigua, por el atestiguamiento, es la pregunta por ser en el sentido, el sentido de existir. En general, sólo se conoce como sentido a aquel sentido del fundamento o de la razón, lo que se conoce como *significación*. La significación compromete un reenvío al sentido presupuesto, a una pre-suposición de sentido. Pero cuando se dice que *alguien* garantiza o atestigua el sentido, ya no existe un reenvío. Lo atestiguado compone un envío de sentido en tanto que sentido no presupuesto y no presuponible. Es decir, un sentido no relacionado con un sujeto de sentido que busque soportarlo, significarlo o demostrarlo. El sentido está comprometido por el singular en tanto que sentido singular del singular. El sentido, en lugar de ser lo que debe descubrirse, es lo que se compromete, se garantiza en el lugar de exposición de una singularidad, de un alguien que pregunta: ¿*hay alguien*?

Estética y ruptura epistemológica después de Platón

VICENTE SERRANO MARÍN
(UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE)



Reseña de Rockmore, Tom.
Art and Truth after Plato, Chicago,
The Chicago University Press,
2013, 335 pp. Idioma: inglés.

La estética y los problemas relacionados con la filosofía del arte suelen ocupar un lugar propio en el ámbito académico. Es habitual la especialización y escaso el diálogo con otras ramas de la filosofía con arreglo a la parcelación de los saberes que podríamos llamar filosóficos. Comprendible desde el punto de vista de la administración de la vida académica y de una necesaria y saludable especialización, los beneficios que otorga pueden acabar convirtiéndose en perjudiciales cuando esa especialización se transforma en ceguera hacia todo aquello que no se corresponda con el área respectiva. Al fin y al cabo los filósofos académicos vivimos de la tarea de aquellos otros pensadores y filósofos que han sido capaces de romper las áreas, por lo demás, con frecuencia, demasiado artificiales, y establecer síntesis, ya sea en forma de sistema, como en las filosofías que llegan hasta Hegel, o bien en aproximaciones fragmentarias, como ocurre, salvo excepciones, desde el siglo XIX hasta nuestros días. Los grandes nombres de la filosofía no podían contener la fluidez de su pensamiento en el contorno estrecho de esos muros y casi invariablemente se han ocupado a la vez de diversos problemas, incluyendo el arte y la estética. Por lo que a la estética y al arte respecta bastaría con acudir a Kant o a Aristóteles, autores ambos casi exhaustivos en su tratamiento de todas las regiones de la filosofía. En los dos casos la cuestión del arte no está desvinculada de su aproximación a otros grandes temas de sus filosofías, como la verdad, la cuestión ética o la concepción antropológica. Otro tanto cabe decir de Hegel, en la estela kantiana, o de Platón en cuanto maestro de Aristóteles, pero igualmente de autores como Wittgenstein, o Marx y por supuesto Heidegger, cuya herencia romántica le lleva a establecer una nueva concepción de verdad en la que

el protagonismo está en el arte y en una peculiar interpretación de ésta. La apuesta de Tom Rockmore es la de aproximarse a la cuestión estética desde el punto de vista de su relación con la verdad, de las conflictivas relaciones entre arte y verdad, aunque desde luego lo hace desde una posición muy alejada del catecismo heideggeriano o incluso desde la tradicional aproximación de los románticos.

Con una larga trayectoria como historiador de la filosofía y con más que notables trabajos en el ámbito del pensamiento alemán, en torno a Hegel, Heidegger o Marx, que le han otorgado una merecida reputación y reconocimiento internacional, en este libro Tom Rockmore proyecta su erudición y sus amplios conocimientos de la tradición occidental al ámbito de la estética. Pero la aborda a partir del ya mencionado problema de las relaciones entre arte y verdad y desde un punto de vista que se sitúa más próximo a la epistemología que a la estética incluso aunque el contenido y la información principal de la obra sea mucho más atinente a la estética que a la epistemología. Esa paradoja se explica, creo, en su posición constructivista respecto del problema de la verdad, la cual a su vez determina la doble premisa desde la que se construye la obra. La primera consistente en que la verdad tiene que ver con la posición que se adopte respecto de la representación. Y la segunda descansando a su vez en la tesis de que la estética, considerada en un sentido amplio, en cuanto reflexión sobre el arte, arranca desde una posición antirrepresentacionista como la de Platón y frente a la cual cabe ordenar todo el desarrollo posterior que llega hasta nuestros días, incluyendo a la tradición cristiana y a la marxista, además por supuesto la de los grandes clásicos del pensamiento estético, como Aristóteles, Kant o Hegel, que son los

grandes núcleos en torno a los que se articula el recorrido histórico de la obra.

En este sentido, y teniendo en cuenta esa perspectiva, el libro ofrece dos posibilidades de lectura. Por un lado estamos ante un recorrido por la historia de lo que podemos llamar el pensamiento estético, en el que el lector puede ilustrarse de las grandes líneas que recorren el mismo desde Platón al presente, y que incluye una revisión de la principal literatura, además de unas excelentes síntesis de las posiciones de los clásicos al respecto. Pero por otro lado, en la medida en que ese recorrido tiene como hilo conductor la cuestión epistemológica en torno a la verdad, es un tratado en el que el autor abunda en su propia filosofía respecto al problema de la representación y al constructivismo. Esta doble faz hace del libro un acontecimiento singular y convierte la obra en algo mucho más valioso que una historia de la estética, aunque parcialmente puede funcionar como tal. Pero ese mismo valor le da a la vez su carácter polémico y le adentra en los riesgos de toda apuesta estrictamente filosófica, riesgos de los que me ocuparé al final de la reseña, tras ofrecer al lector un resumen lo más fiel y preciso posible de los principales argumentos y de su desarrollo a lo largo de los capítulos de la obra.

En el primero de ellos, dedicado a Platón, se concreta la tesis que esboza la obra y que se condensa en el título. En él se ofrece un detallado seguimiento de los distintos pasajes en los que Platón argumenta sobre el arte. La tesis principal, situada en el ámbito epistemológico, hace recaer todo el peso de la crítica platónica sobre el arte en las relaciones entre mimesis, la teoría de las formas y la noción de representación. Si Platón rechaza el arte es porque lo interpreta como mimético y porque en su concepción de la mimesis ésta no deja

de ser una forma de representación. En la medida en que Platón defiende el conocimiento directo de las formas abstractas y rechaza la representación como forma de conocimiento, rechaza inevitablemente la mimesis. La conclusión es que el arte es rechazado por Platón por su incapacidad para acceder a la verdad. O dicho de otra manera, el rechazo del arte se hace depender de la teoría de las ideas y de la “apuesta epistemológica” antirrepresentacionista de esta. El conocimiento no puede ser imitativo sino resultado de una intuición inmediata de lo invisible.

Esta tesis de Rockmore, bien documentada, extraordinariamente clara y elegante y llena de plausibilidad, le sirve para explicar la distinta aproximación de Aristóteles, la cual a su vez se sigue del rechazo de la teoría platónica de las formas e igualmente de un distinto concepto de mimesis. Si bien la argumentación sobre el arte propiamente se centra sobre todo en este último aspecto, en la interpretación y concepción que posee Aristóteles de la mimesis, la idea principal, sin duda acertada, es que, a diferencia de Platón, la imitación a la que remite la *Poética* de Aristóteles no tiene tanto que ver con lo necesario y sí más bien con lo posible y en particular con las acciones humanas, y no tanto con el ser como con el deber ser; de ahí la prioridad dada a la tragedia sobre la historia. Este aspecto combinado con el hecho de que la imitación del arte tiene que ver no tanto con las formas, como con un acceso representacionista al mundo sublunar, le permite a Rockmore dar una explicación de por qué, a diferencia de Platón, Aristóteles no solo no rechaza el papel del arte en la ciudad, sino que le asigna una importante función social.

Fiel a su premisa de confrontar cualquier reflexión estética con las tesis platónicas, en el siguiente capítulo Rockmore defiende

la tesis de que el pensamiento cristiano es mayoritariamente antiplatónico en su consideración del arte. El argumento fundamental se encuentra en la que considera la idea dominante del pensamiento cristiano: la de una continuidad entre Dios y el mundo, continuidad que en lo referido al arte se traduce en un principio representacionista, en este caso de la divinidad a partir de la idea de Dios, y mediante mecanismos como la analogía y alegoría en cuanto formas de representación. El lector puede encontrar aquí un iluminador recorrido por los momentos claves del pensamiento que podríamos llamar estético de la filosofía cristiana y sus raíces griegas, un recorrido que encuentra dos inevitables estaciones principales en Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, a los que dedica sendos apartados del capítulo, señalando los distintos modos en que cada uno de ellos asume, según Rockmore, la tesis representacionista.

El capítulo siguiente está dedicado a la obra de Kant. Sin duda el enfoque del libro, que como ya he señalado adopta una posición epistemológica que no abandona nunca, es el que determina ese salto un tanto abrupto, en el que los trabajos de la tradición anglosajona sobre el gusto o los de Baumgarten como fundador de la estética moderna, quedan subsumidos bajo la elaboración kantiana como sus precedentes. Es obvio que la cuestión de las relaciones entre arte y verdad encuentra un punto de inflexión especialmente relevante en la obra de Kant y además en apariencia con una respuesta especialmente notable respecto de las supuestas raíces platónicas que Rockmore cree detectar en torno al problema. No es de extrañar entonces que el capítulo se inicie recordándonos la afirmación kantiana de que él conocía mejor a Platón que Platón mismo, y termine, tras un completo y documentado recorrido por

todas las dimensiones de la estética kantiana, señalándonos de nuevo, en la sección titulada “Sobre arte y verdad en Kant” que a pesar de su pretensión de ser un profundo platónico, su posición acerca del arte es en realidad antiplatónica. Pero no tanto porque sea representacionista, como se ha interpretado con demasiada frecuencia, tal como nos recuerda el autor, sino más bien por su condición de constructivista. Ese constructivismo epistemológico le habría llevado a Kant a negar también la posibilidad de conocimiento estético en la primera *Crítica*, si bien por razones diferentes a las de Platón, pues a diferencia de este, Kant no entiende el conocimiento como conocimiento de formas, sino como construcción por parte del sujeto. Por lo demás frente al platonismo, Kant habría ampliado la esfera cognitiva del arte, rompiendo con ello definitivamente la perspectiva platónica y su modo de relacionar arte y verdad. La tesis de Rockmore es que en la tercera *Crítica* y en relación con los aspectos metodológicos y arquitectónicos de la primera, Kant habría ampliado el campo de lo que entendemos por conocimiento, más allá de su acepción como conocimiento científico en sentido estricto, para dar cabida también a la noción de interpretación cuya virtualidad jugaría en lo que llama “experiencia del conocimiento”. Al hacerlo habría inaugurado una vía que determinará la solución por la que parece que apuesta el propio autor respecto del problema de las relaciones entre arte y verdad, una solución que pasa por una concepción constructivista del conocimiento, pero que vaya más allá del todavía estrecho concepto de interpretación que ofrece Kant, quien no habría sido capaz de vislumbrar las dimensiones históricas implicadas en ésta.

Corresponde a Hegel haber completado ese recorrido mediante un *giro histórico*

que le permitiría ampliar la idea misma del arte y sus relaciones con el conocimiento frente a un Kant situado, a pesar de todo, aún en una concepción estrecha y abstracta del arte y también del conocimiento. El lector puede encontrar una cierta analogía en la corrección que habría operado Aristóteles frente a Platón, y además apuntando hacia el mismo ámbito en el que lo habría hecho Aristóteles, al ámbito de lo que éste llamaba lo probable con arreglo a su clasificación de los saberes, que se correspondería con lo que en plena modernidad llamaríamos historia, o mejor, el conocimiento de nuestra propia conciencia y autoconciencia. Ésta es la conclusión a la que llega el lector tras un recorrido detallado de los tres momentos principales en los que Hegel analiza el arte, la *Fenomenología*, la *Enciclopedia* y las *Lecciones sobre estética*, recorrido que se completa con un lúcido análisis de la noción de espíritu como elemento decisivo de la reconsideración del sujeto mediante el que Hegel habría completado y refutado a Kant. Por lo demás, esa conclusión le sirve al autor igualmente para hacer frente a una de las cuestiones del tratamiento hegeliano del arte que hoy en día sigue dando lugar a un debate como es la afirmación de su final, respecto de lo cual considera conjuntamente a Hegel mismo y a la versión de Danto.

El recorrido histórico se cierra con un capítulo dedicado a la tradición marxista y sus notables incursiones en el ámbito del arte y la estética. La tesis general es la de un regreso a una aproximación representacionista, que sitúa al realismo estético del marxismo como una versión laica y secularizada del cristianismo. Sin embargo su análisis trata de profundizar en las bases epistemológicas del marxismo y es lo suficientemente fino como para ser capaz de señalar las diferencias y matices que afec-

tan a cada una de esas aproximaciones, diferencias particularmente destacadas frente a la versión más burda del realismo encarnado por el marxismo soviético. El núcleo de los análisis gira en torno a las aportaciones de Marx mismo, las de Engels y las de Lukács, cuya obra estética considera un intento de conciliar la posición de un realismo ingenuo de Engels, y la posición, en opinión del autor, más hegeliana del marxismo, para quien la función del arte es la reconstrucción de un todo en la sociedad. Falta, en cambio, un estudio más detenido de otros autores a los que menciona en varias ocasiones como Adorno, Marcuse, Benjamin, Jameson o Eagleton.

El libro se cierra en un capítulo dedicado al siglo XX y al problema de la teoría y la práctica de la representación en el mismo. Bajo la idea misma de que finalmente el siglo XX resulta el comienzo de una “fase posplatónica” en el ámbito de las relaciones entre arte y verdad, nos encontramos ante un capítulo menos compacto y algo misceláneo. En él se tratan problemas aparentemente alejados y dispares, como el debate en torno a la teoría de la representación en el ámbito de la tradición analítica, con desiguales lecturas de autores como Goodman, Davidson o Putnam, o un análisis en torno a la estética de Schelling, Nietzsche o Heidegger, o el de las relaciones entre el cubismo y el problema de la representación, para finalmente hacer una breve referencia a la función social del arte en Hegel, Kant y Marx, reunidas todas ellas bajo la idea de la representación y el supuesto abandono del platonismo.

El conjunto que he resumido aquí con la mayor concisión posible y omitiendo los valiosos detalles de la argumentación en cada caso, nos ofrece un fresco y una mirada panorámica en la que la representación es una idea omnipresente que reúne todas

las piezas de un puzzle que el autor es capaz de componer con elegancia, claridad, erudición y sabiduría, y además ofreciendo al lector interesado una literatura secundaria actualizada y seleccionada sobre los muchos temas que emergen, lo cual por sí solo le da un extraordinario valor a la obra. Pero como señalaba al comienzo, el libro está muy lejos de ser un manual, y constituye en sí mismo una obra filosófica que incluye una mirada global sobre la tradición filosófica de Occidente y que tiene que ver con la noción de verdad, la cual actúa como una especie de filtro por el que pasan todas las referencias a la estética y al arte. Pero un filtro acaba por modificar todo lo que pasa por él y puede dar lugar a una considerable deformación del contenido filtrado, en este caso lo que llamamos estética.

En distintos momentos de la obra se encuentran inevitables alusiones al hecho de que la estética sea una disciplina estrictamente moderna y con unos contornos bien precisos. El reseñante se pregunta si en una obra que recorre toda la tradición de Occidente a partir de las relaciones entre arte y verdad, esta cuestión no merecía al menos una reflexión, sobre todo si tenemos en cuenta que la estética como disciplina se consolida en el siglo XVIII. Una reflexión como esa parece especialmente relevante si tenemos en cuenta que ese nacimiento coincide con el momento en el que la ciencia moderna alcanza su madurez, toma conciencia de sí misma y se consolida como nuevo modo de saber, es decir, como un nuevo modo de entender la verdad, contrapuesto en lo fundamental a la mirada griega y premoderna. Cuando Lyotard describe, en *La condición posmoderna*, las diferencias entre el saber narrativo y la ciencia moderna, no está ofreciendo únicamente un argumento incidental e instrumental en el debate sobre la posmodernidad, sino que

está apuntando a una heterogeneidad entre la ciencia moderna y la premoderna y a una cierta inconmensurabilidad entre ambas. En Platón y en Aristóteles, pero también en el pensamiento cristiano, el saber tiene una dimensión narrativa que es excluida de la ciencia moderna. Es más, la ciencia moderna se define a partir de esa exclusión. La consecuencia de ello es que la verdad de la ciencia ha sido despojada de lo narrativo. Pero nadie dudaría en señalar que lo narrativo cae del lado de lo que llamamos estética. O dicho de otra manera, hay una dimensión estética en el saber premoderno que está ausente del moderno concepto de ciencia. Ello permite entender y conciliar la cuestión desde la que Rockmore quiere hacer arrancar su análisis, es decir, el rechazo por parte de Platón del arte con el hecho de que el mismo Platón es un artista, como nos recuerda Rockmore mismo. Esta cuestión no es menor si tenemos en cuenta que el problema de la belleza y el del arte no van de la mano en Platón. La belleza tiene que ver con el conocimiento y se encuentra en el orden de las ideas o de las formas, precisamente porque el universo posee ya un atributo *estético*, a la vez que *ético*, que es esencial a la dimensión narrativa del saber premoderno, esa de que fue despojado por la ciencia moderna y de cuya ausencia nacerá la estética como disciplina. Arte y *estética* no van necesariamente de la mano en el mundo antiguo en el que el arte es una técnica entre otras, la que da nombre a la *Poética* de Aristóteles. Sólo en el mundo moderno se reúnen en el arte, pero ya no entendido como técnica sino como bellas artes y poética, y de esa fusión nace la estética como la disciplina que trata de aquellas dimensiones que ya ha desechado la ciencia.

También se pregunta el reseñante por las relaciones entre representación, arte y

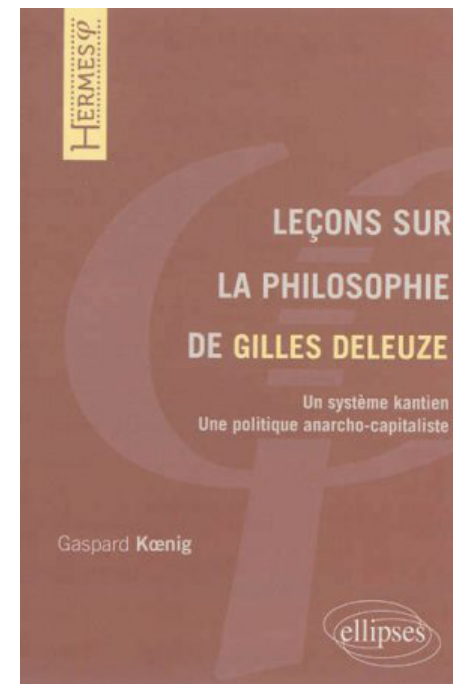
verdad, y si el concepto de representación que Rockmore proyecta no es demasiado estrecho incluso desde la perspectiva de la ciencia moderna, que es la del autor. Cuando K. L. Reinhold, al que Rockmore dedica algunas páginas, quiso unificar toda la filosofía de Kant en un solo principio, lo hizo precisamente en torno al concepto de representación, porque no era exclusivo del conocimiento, es decir, porque parecía el único capaz de reunir en él también lo ético y lo estético, y por tanto reunir la filosofía kantiana en su conjunto. La representación no es una noción estrictamente epistemológica vinculada exclusivamente a la verdad, sino transversal, como gusta decirse ahora, y narrativa.

Ninguna de esas dos preguntas, sea cual sea la respuesta, invalida el valioso análisis de Rockmore sobre el rechazo de la mimesis en Platón o su reconfiguración de la misma en Aristóteles, como tampoco invalida los otros muchos análisis concretos que nos regala a lo largo de la obra. Pero la sola formulación de esas preguntas nos permite contextualizar esos análisis y desde ahí cuestionar la premisa en la que descansa el libro, la de reducir el problema de la belleza, y lo que los modernos llaman estética, a la validez de la representación como forma de conocimiento. E igualmente nos debería llevar a preguntarnos si el problema estético en los antiguos no se desplaza más bien hacia lo que podemos llamar el relato del mundo, entendido como cosmos, y a la armonía que presupone, es decir, a una ontología como querían los románticos (a quienes por cierto el libro no otorga el protagonismo que merecen), una vez que ese relato ha desaparecido en la modernidad, lo que hace más comprensible esa pretensión romántica de convertir a la estética en ontología. Si esto fuera así, el rechazo platónico del arte se convierte

en un problema secundario, no menos importante por ello, pero secundario, pues afectaría menos a la estética como ciencia fundamental de lo bello, o a su equivalente en la Antigüedad, para convertirse en un capítulo de la *poética* como ciencia de las técnicas de expresión, a saber, en este caso atingente a la función social de esas formas y sus relaciones con la política. Así las cosas, el rechazo platónico del arte que tanto nos sorprende a los modernos, acostumbrados como estamos desde la modernidad a atribuirle un carácter emancipatorio desde la aportación de Schiller y los románticos a la consolidación de la estética, perdería parte de su misterio y de la perplejidad que nos causa. Se aproximaría a la consideración trivial de la dimensión que reconocemos del arte como propaganda, o a la función ideológica que le otorga el marxismo, o a los análisis de Benjamin respecto de ello en la era de la reproductibilidad técnica, constituyendo solo un capítulo de lo que hoy llamamos estética, pero no el todo de la misma. La parte restante, por lo demás decisiva, se habría conservado en Platón y es la que John Keats supo expresar para el mundo moderno en su *Oda a una urna griega*: "Beauty is truth, truth beauty".

Un sistema impreciso, una política totalitaria

PABLO NICOLÁS PACHILLA
(CONICET-UBA-PARIS 8)



Kœnig, Gaspard, *Leçons sur la Philosophie de Gilles Deleuze. Un Système kantien. Une Politique anarcho-capitaliste*, París, Ellipses, 2013, 134 pp. Idioma: francés.

Gaspard Kœnig, con sus poco más de tres décadas, lleva ya publicados cinco novelas y tres ensayos, además del libro aquí reseñado. Su recorrido educativo lo señala como perfecto ejemplo de la élite intelectual (y económica) francesa: Liceo Henri-IV en el Quartier Latin, École Normale Supérieure, Universidad de Columbia en Estados Unidos. Luego de obtener su agregación en filosofía –permiso para enseñar nada fácil de conseguir en Francia–, entre otras cosas, fundó un *think tank* liberal y escribió discursos para Christine Lagarde antes de su paso al FMI.

El libro en cuestión se enmarca en la colección *Leçons* –clases– que Ellipses viene publicando sobre diversos temas, y su tono emula el de un curso real, con el autor dirigiéndose a menudo a la audiencia con una mezcla de pedagogía y picardía, generando una cierta complicidad con el lector. Sus diecinueve lecciones tienen el extraño poder de hacer que el lector vaya cada dos por tres a revisar el texto deleuziano para verificar... ¿Deleuze realmente escribió esto? Algunas veces Kœnig está en lo cierto, otras el sentido que le da a ciertas citas parece desligado de su contexto. ¿Postula el filósofo francés un sistema que pretende la *verdad* y que aspira al *conocimiento* (115)? ¿Sugiere realmente una política *anarcho-capitalista*? Por sí mismo, este aspecto lo convierte en un libro interesante, que lo distingue de la proliferación masiva de *ready-mades* hechos con jerga deleuziante. Si la aspiración es de una gran riqueza, en todo caso, no es seguro que el resultado esté a la misma altura.

En la introducción, el autor describe la evolución de su relación con la filosofía de Deleuze. De un enamoramiento a los veinte años, donde al leerlo todo se vuelve rizoma, a una relectura diez años después, en la que se encuentra con un sistema cerrado.

"Rascando el barniz marxista, se descubre una filosofía política mucho más matizada, aun coincidiendo en numerosos puntos con el anarco-capitalismo americano (3)". Del rebelde y revolucionario de la lectura a los veinte al clásico y liberal de la relectura a los treinta.

En la primera lección, Koenig señala dos malentendidos con respecto a la imagen maldita de dicho filósofo, cada uno de los cuales corresponde a una de las partes del subtítulo del libro. En primer lugar, Deleuze sería un autor clásico, tomando la definición de Salvador Dalí, según la cual el clasicismo significa "integración, síntesis, cosmogonía, en lugar de parcelamiento, experimentación y escepticismo" (6). Tomar esta definición al pie de la letra implica toparse con contradicciones internas al libro reseñado, que más tarde enfatizarán la importancia de la experimentación en la filosofía deleuziana. El autor sostiene que Deleuze busca una *totalización*, apoyándose en un pequeño escrito que el filósofo escribió en homenaje a Sartre, pero más adelante, dirá que no hay totalización en la ontología deleuziana (80). Por otra parte, para Koenig hay que "desencriptar" a Deleuze para descubrir su "Sistema", pero dicho concepto nunca es definido con precisión, sino tan sólo referido a la filosofía crítica de Kant, como si su mera mención ("los rizomas tienen fibras kantianas") bastase para aclarar la noción. Las únicas determinaciones que ofrece de la noción de sistema "en el sentido kantiano del término", hacia el final del libro, son las de delimitar por etapas el dominio del pensamiento, y plantear las condiciones de posibilidad de todo conocimiento (115). Para peor, Koenig llega a hablar de "sistema cerrado, de factura kantiana" (3), cuando más tarde escribirá que se trata de un sistema necesariamente abierto (113).

El segundo malentendido radicaría en la concepción deleuziana del lugar del filósofo en la Ciudad, aunque el lector tendrá que esperar hasta la última lección para encontrar algo sobre su lectura política. Aquí Koenig se limita a señalar que Deleuze "pone a punto una doctrina de la irresponsabilidad filosófica que prolonga desgraciadamente una tradición bien francesa" (6), aunque al mismo tiempo abre la puerta a una interpretación más cercana al anarco-capitalismo que al marxismo.

Por último, organiza la obra deleuziana en dos períodos, cada uno de los cuales gira en torno a dos libros: el primer período gravitaría en torno a *Diferencia y repetición* (1968) y secundariamente *Lógica del sentido* (1969), mientras que el segundo correspondería a *Mil mesetas* (1980), secundado por *El pliegue* (1988). Cabe mencionar el absoluto menoscabo por toda referencia a Félix Guattari, aunque esto no constituye una novedad en los estudios deleuzianos.

Las siguientes tres lecciones trazarán una historia de lo trascendental que coloca a Deleuze al término de la línea Husserl-Heidegger-Foucault. En la segunda lección, Koenig aborda el origen kantiano de la noción de trascendental y su superación en la fenomenología. La tarea de la filosofía después de Kant es dejar atrás la escisión entre sujeto y objeto, manteniendo lo trascendental como condición primera del conocimiento. Esa superación se vuelve necesaria con la crítica nietzscheana del Ego, según la cual este no sólo no puede ser conocido –como en Kant–, sino que tampoco puede ser fuente de conocimientos: lo trascendental debe ser desalojado del Sujeto metafísico. Los primeros en hacerlo son los fenomenólogos: en *Ideas*, Husserl ya no somete las síntesis a la jurisdicción de un sujeto, sino que las asimila a la intencionalidad de un ego trascendental alcanzable

mediante la reducción eidética. Lo trascendental sigue siendo principio de síntesis, pero se vuelve inmanente y participa del movimiento del mundo. Sin embargo, para Deleuze, siguiendo al Sartre de *La trascendencia del Ego*, Husserl mantiene la dualidad kantiana entre una conciencia trascendental estructurante y una exterioridad estructurada por la percepción fenomenal. Sartre construye allí un campo trascendental impersonal al nivel de la conciencia irreflexiva como absoluto no sustancial. "La inmanencia ya no es más inmanente a otra cosa que a sí misma: la impersonalidad garantiza la evacuación tanto del Sujeto como de toda Norma eidética" (13). De este modo Sartre se acerca a lo que Deleuze llamará "campo de inmanencia".

Sin embargo, Sartre sigue siendo un filósofo de la conciencia, aunque sea nihilizada (*néantisée*). Después de haber disociado lo trascendental de la conciencia perceptiva y constitutiva, le confiere a esta todas las operaciones téticas de estructuración del mundo, y así conserva la concepción husserliana de una percepción organizadora. Si bien el cogito pre-reflexivo asegura un "pleno de existencia", en la aprehensión posicional del mundo, Sartre es conducido a reconocer categorías como "cuadro vacío antes de la experiencia", lo cual desemboca en una suerte de trascendental no ya existencial ni impersonal, sino estrictamente *individual*. Después de su intuición inicial, Sartre vuelve entonces a un análisis globalmente kantiano de la percepción, con un sujeto portador de condiciones de posibilidad y un objeto que se desliza en ese cuadro categorial, un "fenómeno de ser" que se diferencia así de un "ser del fenómeno", del cual nada puede decirse. Fiel a su estilo descontracturado, Koenig concluye: "Honestamente, tragarse las setecientas páginas de *El ser y la nada* para recaer sobre la

vieja distinción del ser y del fenómeno es muy decepcionante" (14).

La última tentativa de la fenomenología para sacar lo trascendental del Sujeto consiste en volcarlo sobre la vivencia misma. En la filosofía de Merleau-Ponty, las condiciones del conocimiento son inscritas en el seno de la fusión primordial del sujeto y el objeto. Sin embargo, vuelve a aparecer el trasmundo con el concepto de *Gestalt*, que funda la significación: estas formas no valen sino para una aprehensión significativa *humana*.

Ya sea que se aloje lo trascendental en la percepción (Husserl), en la conciencia nihilizada (Sartre) o en la significación (Merleau-Ponty), no se escapa a la dualidad entre un sujeto constituyente y un en-sí que permanece misterioso ("fenómeno de ser" en Sartre, "fenómeno del fenómeno" en Merleau-Ponty). La superación de esta dualidad vendrá de la mano de Heidegger, a quien Koenig dedica la siguiente lección. El autor distingue tres momentos en la obra heideggeriana. En *Ser y tiempo*, Heidegger rompía con la noción del Sujeto racional del conocimiento, pero conservaba una distinción entre *Dasein* y mundo, y reemplazaba las categorías por los existenciales, manteniendo la estructura kantiana. Por ello, se volvía necesario repensar el lugar de las categorías en la *Crítica de la razón pura* para así determinar el estatuto de los existenciales y poder pasar de la analítica del *Dasein* a la verdadera ontología. De este modo se explica el tránsito hacia el "segundo momento", *Kant y el problema de la metafísica*, donde, mientras que "la verdad óntico/fenomenal está fundada en el desvelamiento de la constitución ontológica del ente, i.e., en el *a priori* como tabla trascendental de los existenciales" (19), lo que busca Heidegger es determinar el lugar de ese trascendental que se presenta como

una comprensión pre-ontológica del ser. Dicho lugar corresponderá no ya al entendimiento sino a la imaginación esquematizante. Lo trascendental produce él mismo el espacio y tiempo secundarios de la intuición, recibiendo el contenido que él mismo produce. La gran conmoción que sufre lo trascendental mediante esta operación es que el sujeto y el objeto se producen como tales a partir de un "lugar" que no es ni uno ni el otro, a saber, el tiempo. Los existenciales o categorías –que Koenig hace equivaler–, la persona, el individuo, el sujeto, son generados entonces por una instancia asubjetiva, impersonal y pre-individual.

El riesgo, empero, es el de reencontrar la Idea platónica, riesgo del cual Heidegger se ataja sosteniendo que el fundamento es sin fondo. Sin embargo, pregunta Koenig, si es así, ¿cómo se explica su potencia productiva? Este problema lleva al pensador de la diferencia ontológica a refugiarse "en las viejas quimeras de los tras-mundos" (20), y así lo que sigue de su producción es una tentativa de fundar el fundamento mediante una Nada que no es sino un camuflaje del Ser.

Dos breves comentarios sobre dicha lección. En primer lugar, la periodización que el autor realiza de Heidegger es desde luego discutible, puesto que dos de los tres momentos que señala son simultáneos –en efecto, Heidegger concibió en principio *Ser y tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica* como dos partes de una misma obra–, y el tercer momento es desacreditado de un plumazo. En segundo lugar, Koenig presupone que Deleuze continúa la línea heideggeriana, lo cual no es nada explícito en Deleuze mismo, y sin embargo no deja de ser una tesis consistente.

La cuarta lección se aboca a Foucault como "preparador" de Deleuze. Para Koenig,

nig, Las palabras y las cosas –aparecido tres años antes que *Diferencia y repetición*– constituye "una suerte de propedéutica histórica a la obra deleuziana" (23). Dada la condición "empírico-trascendental" del hombre, fundante pero a la vez histórica y discursivamente fundado, Foucault pone de relieve la relación del pensamiento con lo impensado, en tanto aquel "no puede fundar su origen sino reencontrando el modo sobre el cual se constituye la posibilidad del tiempo, en [...] la repetición de lo Mismo" (24). A este pensamiento moderno Foucault opone una nueva filosofía que Koenig llamará "posmoderna", en la cual "[e]l sujeto es negado en provecho de un enunciado impersonal" (24). Foucault percibe que el concepto heideggeriano de tiempo es la bisagra entre el modernismo y el posmodernismo, "entre un trascendental prisionero de la escisión sujeto/objeto y una nueva forma –aun mal definida– de inmanencia que sobrepasa al hombre mismo" (25).

Lo esencial de esta lección es la tesis de que el proyecto posmoderno que Foucault concibe y Deleuze despliega consiste en la construcción de un trascendental no trascendente y no individual, que asume a la vez la muerte de Dios kantiana y la muerte del hombre foucaultiana. Por ello, debe tratar la conciencia como un epifenómeno y al individuo como el producto de una génesis. La tarea que Deleuze asume, entonces, es la de concebir un sistema del pensamiento contemporáneo, realizando la revolución que espera la filosofía, "después de Kant, y con Kant" (29). *Diferencia y repetición* se propondrá entonces realizar las dos tareas del posmodernismo necesarias para sobrepasar a Heidegger: pensar un trascendental genético y al mismo tiempo la univocidad del ser.

La operación deleuziana para evitar la trascendencia consiste en introducir la

inmanencia spinozista en la vía abierta por Heidegger. Si bien Deleuze defiende lo trascendental contra el empirismo puro, se opone a Kant en que la imaginación productiva como principio genético "conciene al mundo mismo y no sólo a su representación en el sujeto" (30). De allí la tarea de construir un "empirismo trascendental" –fórmula utilizada por Deleuze para definir su propia filosofía–, que Koenig describe como la búsqueda de un "campo trascendental genético que no sea trascendente, pero que afirme no obstante la necesidad de una investigación de las condiciones de posibilidad" (30). Resulta aquí extraño que escriba "de posibilidad", cuando es consciente de que Deleuze busca condiciones genéticas, y opone *virtual* a *posible*.

Por su parte, la diferencia con la fenomenología aparece en la necesidad de liberar la condición de la imagen de lo condicionado, esto es, abandonar el postulado de la semejanza (*ressemblance*) entre ambos. Ello implica deshacerse del sentido común que está en el origen de la imagen dogmática del pensamiento, consistente en los postulados del reconocimiento (identidad del objeto y unidad del sujeto) y de la representación. Cabe mencionar que Koenig utiliza indistintamente *sentido común* y *buen sentido*, conceptos complementarios pero diferentes en Deleuze.

No deja de haber en estas zonas del libro algunos tropiezos, como cuando el autor habla de un "racionalismo absoluto" como método filosófico de Deleuze (33), apoyándose en una cita del filósofo. El problema es que la cita está tomada de la reseña escrita por Deleuze sobre el libro de Martial Guéroult dedicado al primer libro de la *Ética* de Spinoza, y se refiere al racionalismo de Spinoza en la lectura de Guéroult. Es un tanto aventurado por ende atribuir el epíteto al propio Deleuze. Si bien es cierto que

las afirmaciones que Deleuze hace sobre otros filósofos a menudo pueden extenderse a su propia filosofía, no se trata de un principio universalizable.

Llegados a este punto, Koenig establece lo que tal vez sea la tesis interpretativa principal del libro, a saber, su distinción entre cuatro niveles ontológicos en *Diferencia y repetición*: "la Idea tal como inscribe una diferencia determinada en lo indeterminado caótico; la intensidad del campo de individuación, que resulta de la síntesis ideal; la dramatización espacio-temporal de la intensidad, que desencadena una síntesis asimétrica a partir de la intensidad; y el sentido común como experiencia inmediata del mundo tal como es dado a la conciencia, una vez que la actualización de la Idea es llevada a su término" (37). El análisis de Deleuze se centraría en los tres primeros planos, puesto que el último es el correspondiente a los análisis fenomenológicos. El autor aclara que estos cuatro planos no están explícitamente presentes como tales en el texto, y que no tienen un significado cronológico sino más bien "lógico" en el sentido de *Lógica del sentido*: "un pasaje constantemente renovado del campo virtual al campo material/actual" (45).

En cuanto al primer plano, consiste en una línea virtual trazada sobre el caos. Si bien todavía no se puede hablar de existencia, ya la línea ha alterado el caos. Se trata de la Idea como pensamiento sin pensador, campo de singularidades sin sujeto ni objeto. Lo que sigue es una sucesión un tanto vertiginosa en la que Koenig identifica esta línea con toda una serie de conceptos sin demasiada explicación: cesura ideal, diferencial, determinación del caos, forma de lo determinable, forma vacía del tiempo. Si bien dicha sucesión no arroja mucha luz por sí misma, le sigue una tesis interpretativa original: para Koenig, "la Idea introduce el tiempo en el caos" (38).

El autor parece estar leyendo retrospectivamente *Diferencia y repetición* desde *¿Qué es la filosofía?* (1991), libro donde el concepto de caos ocupa un lugar central –y que sin embargo Koenig desprecia: lo describe como una “verborragia autorreferencial” (114). No se refiere hasta más tarde, en cambio, al concepto de (sin-)fondo, que resulta sinónimo de caos en *Diferencia y repetición*. Y continúa con una interpretación muy plausible: en este primer plano no hay aún *problema*, sino tan sólo *pregunta*, i.e., un imperativo del ser de diferenciarse para escapar del caos. La temporalidad correspondiente a este plano es la del puro devenir como forma vacía del tiempo, sin contenido alguno. La Diferencia debe repetirse para mantenerse, y es por ello que hay aquí una multiplicidad de singularidades eternamente repetidas, en eterno devenir.

Sin embargo, al tratarse aún de la temporalidad del caos, este pensamiento sin pensador es lo impensado en el pensamiento. El modo de acceso a esta Diferencia por parte del filósofo no puede ser por ende un mero pensar el mundo, sino el ejercicio que Deleuze denomina “desfundamentación” (*effondement*) –en francés, un juego de palabras entre fundamento (*fondement*) y derrumbe (*effondrement*)–. Se abren así dos puntos de vista. “Desde el punto de vista del proceso, el pensador debe alcanzar el «Yo [Je] fisurado» como la instancia virtual siempre activa en el corazón de lo actual” (39). Desde el punto de vista del conocimiento, se trata de una fundación en tanto allí se engendra lo pensable. Más que Significación última, se trata de una lucha siempre renovada contra el caos. Ahora, el peligro a evitar es la ontología hegeliana de la mediación. El devenir no es en Deleuze la identidad dialéctica del ser y la nada, reconciliación del ser y el no-ser, sino una lucha constante contra este último.

En cuanto al segundo plano, pasamos de la pregunta a los problemas: “las singularidades dispersas se condensan para responder a la exigencia de la pregunta, para obtener una determinación completa del ser que haga más difícil el retorno al caos” (40). Si al primer plano le correspondía el Yo fisurado, en este segundo plano de las Ideas-problema el pensador debe elevar sus facultades a un ejercicio trascendente, volviéndose un Yo [*Moi*] disuelto; pero lo que esta figura apolínea no puede hacer es coincidir con la figura dionisiaca del primer plano. No hay conciliación posible entre el individuo pensante y el sin-fondo.

Mientras que en este segundo plano las Ideas siguen siendo diferenciales, ahora son *completamente determinadas*, puesto que las relaciones entre los puntos singulares proporcionan las condiciones del problema. No se trata de esencias fijas, ni de multiplicidades indeterminadas, sino de “la determinación de un devenir, la razón suficiente del tiempo” (41), que constituye también un campo de individuación: toda Idea es intensidad individuante. Este movimiento de individuación y la consiguiente actualización de las Ideas forman parte del *agôn* contra el caos que Koenig coloca en el centro de la ontología del “primer Deleuze”.

Ahora bien, frente a la pregunta de cómo llega el pensador a ocupar el lugar del Yo disuelto apto para captar las Ideas claras-confusas del segundo plano, Deleuze recurre a la conceptualización kantiana de la comunicación entre las facultades de la tercera *Crítica*. Koenig tiene razón cuando afirma que Deleuze ve en los juicios estéticos tematizados por Kant un orden en el encadenamiento de las facultades que revela su punto de enlace. Pero no podemos estar de acuerdo con él en su entronización del juicio de lo bello como primordial revelador de dicho orden. Por el contrario,

creemos que si Deleuze escudriña tan minuciosamente dichos juicios –tanto en *La filosofía crítica de Kant* como en “La idea de génesis en la estética de Kant”–, es precisamente porque revelan el límite de la investigación kantiana: a saber, el *sensus communis*. Es más bien en la experiencia de lo sublime –minimizada hasta aquí por Koenig, y reservada para un momento posterior– que Deleuze encuentra el verdadero movimiento del pensamiento, en el cual las facultades ya no armonizan espontáneamente sino que se ven sobrepasadas y encuentran el límite que las concierne exclusivamente, desencadenando un desajuste en el sistema de las facultades que sólo encuentra su punto de enlace en la Diferencia. Es la desarmonía la que provoca el pensamiento; la armonía es tan sólo el reflejo de un pensamiento que no piensa.

El tercer plano, por su parte, corresponde al desarrollo espacio-temporal de la Idea. Ya no estamos frente a la temporalidad pura del caos, sino frente a un tiempo llenado por formas que pasan: ya no un *curso*, sino un *orden* del tiempo –Deleuze retomaría aquí una distinción kantiana presente en la Analítica de los principios. En este punto hay definitivamente un error por parte de Koenig, que relaciona el curso del tiempo a la forma vacía del primer plano, y el orden a la sucesión producida en el tercero. *Diferencia y repetición* es explícito en la tesis contraria: “Podemos definir el orden del tiempo como esta distribución puramente formal de lo desigual en función de una cesura” (Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, p. 120). Dicha cesura es, más aun, constitutiva de la fisura del Yo, que Koenig ubica en el primer plano.

En todo caso, de acuerdo al esquema de Koenig esta *dramatización* del tercer plano consiste en un proceso a través del cual los problemas del segundo plano

adquieren soluciones correspondientes, y la determinación completa se convierte en *determinaciones actuales*. El motor de este movimiento es la intensidad como centro de envolvimiento: las intensidades son diferenciales en el primer plano, individuantes en el segundo y desarrolladas en el tercero. La intensidad es “lo que religa lo actual a su principio de actualización, la marca de la inquietud del ser en un mundo pacificado, estabilizado” (46). La facultad capaz de acceder a este plano es la imaginación, que puede atravesar la unidad de la naturaleza y el espíritu como conciencia larvaria. También se requiere aquí de un filósofo experimentador, pero ahora experimentar equivale a devenir embrionario, repetir el movimiento monstruoso del embrión que fuimos y somos.

El cuarto y último plano corresponde a los sujetos y objetos, individuos y mundos constituidos por estabilización de los dinámicos espacio-temporales al término de su actualización. La lucha contra el caos ha tenido *demasiado* éxito, desembocando en la constitución de una trascendencia, sea esta subjetiva o divina. Este plano corresponde a las filosofías incapaces de ver más acá de la representación.

La octava lección del libro se topa con las aporías que encuentra la razón cuando quiere trazar paralelismos demasiado estrictos. Es así que la propuesta de Koenig de leer *Diferencia y repetición* como “la inversión exacta” (49) de la *Crítica de la razón pura* es tan interesante en cuanto propuesta como magra en sus resultados. Lo virtual es el equivalente de la Dialéctica trascendental, y la actualización –más precisamente, la primera síntesis del tiempo– el objeto de una Estética trascendental, mientras que la segunda síntesis del tiempo constituye una Analítica trascendental. Hasta este punto, Koenig sigue las palabras

del propio Deleuze e identifica cada uno de esos momentos con uno de los planos definidos por él previamente: la Dialéctica corresponde al primer plano, la Analítica al segundo y la Estética al tercero. El sentido de la "inversión" se ve pues determinado como el de una mera inversión del orden lógico, una crítica ya omnipresente en los poskantianos –de hecho, la lección siguiente explicita este sentido del término "inversión", cuando Koenig sostiene que "es el kantismo riguroso de Deleuze el que lo condujo a invertir *el orden* de la *Crítica*" (54). Koenig cree ver también Antinomias y Paralogismos en *Diferencia y repetición*, aunque, si de paralelismos se trata, es extraño que no mencione la paradoja del sentido interno presentada por Kant en el §24, evidente origen del concepto deleuziano de Yo fisurado.

Lo que sigue del libro se estructura en torno a lo que para el autor son las dos preguntas fundamentales del "posmodernismo": ¿cuáles son las modalidades de la experiencia de lo trascendental?, y ¿cómo fundar la génesis de un trascendental no trascendente? Ninguna de las dos preguntas encontraría en *Diferencia y repetición*, sin embargo, una respuesta satisfactoria: en el primer caso, permanece una instancia inexperimentable, un "puro postulado" (59) a la raíz del sistema; en el segundo, la génesis permanece demasiado platónica al seguir postulando una armonía. Es necesario pues buscar una nueva instancia que dé cuenta a la vez de una experiencia trascendental y de la desintegración de toda armonía.

En la décima lección, Koenig presenta al *Pliegue* como la transición lógica entre *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas*, puesto que define retrospectivamente el proyecto de este último libro al anunciar la necesidad de un neo-barroco desprovisto de toda

armonía trascendente. Koenig continúa sosteniendo que en *Diferencia y repetición* seguía estando presente la armonía kantiana entre las facultades, que "aseguraba la unidad del primer plano y el reconocimiento de las Ideas en el segundo plano, por vía del acuerdo libre e indeterminado de las facultades en el juicio estético" (61). Es en momentos como este que el lector avisado se pregunta: ¿por qué esa manía por usar la terminología de un modo tan poco preciso? Es ciertamente posible encontrar otro sentido al término "reconocimiento", pero dado que Deleuze ha escrito decenas de páginas fustigándolo, ¿no podría el autor utilizar un término menos problemático?

La crítica que no podemos dejar de realizar a esta hipótesis de lectura es que el descentramiento de las series, la divergencia de los mundos, la unidad como posterior a la multiplicidad, son todas ideas que ya estaban presentes en *Diferencia y repetición* y *La lógica del sentido*. Es la misma razón por la cual no hay un "redescubrimiento" de lo sublime por parte de Deleuze –tema de la onceava lección–, sino que lo sublime estuvo desde el comienzo en el centro de la lectura deleuziana de Kant. Según Koenig, el sistema de Deleuze reposa sobre su lectura de Kant, pero a partir de determinado momento, el punto crucial deja de ser el juicio de lo bello y pasa a ser lo sublime. Koenig marca la diferencia a este respecto entre *La filosofía crítica de Kant* y las clases de Deleuze sobre Kant de 1970: se sigue tratando de superar la sensibilidad ordinaria del buen sentido, pero no ya para acceder a una génesis trascendental "unitaria" (67), sino para liberar el estado caótico fundamental del mundo. Sería el tránsito de un Deleuze barroco, nostálgico de la armonía, a un Deleuze neo-barroco, pensador de la multiplicidad –de *Diferencia y repetición* a *Mil mesetas*.

Lo sublime kantiano le permite a Deleuze pensar el desajuste (*dérèglement*) de las facultades, donde todo sistema de medida queda abolido y los ritmos impredecibles del caos reemplazan el ritmo regular de la aprehensión sensible. Koenig insiste con que la imaginación, al hundirse en lo infinito, ya no es un *medio de conocimiento* –siguiendo su lectura de que *antes sí lo era*. "La *Crítica de la facultad de juzgar* ya no funda, sino que hunde (*effondre*), desfunda (*effonde*) las otras *Críticas*" (69). Lo sublime es la experiencia mediante la cual se produce una "comprensión estética del caos de donde sale el ritmo" (69) –nosotros diríamos: nuevas palabras para los viejos conceptos deleuzianos.

El duodécimo capítulo introduce el concepto de criba o tamiz (*crible*), a través del cual pasan las fuerzas y así devienen activas. Dicho pasaje es identificado por Koenig con el de las relaciones diferenciales (dy/dx) a las singularidades completamente determinadas en *Diferencia y repetición*. El autor introduce ahora conceptos acuñados junto a Guattari –sin mencionarlo–, ya que lo que opera en este pasaje –afirma– es la *máquina*, realizando el tránsito del caosmos al estrato. El principio motor de la máquina, por su parte, es el *deseo*, que "se confunde con el poder (*pouvoir*), es decir, la dinámica de la máquina" (77) –otro de esos momentos donde el lector se pregunta: ¿era necesario decir justo *poder*, teniendo en cuenta su connotación intrínsecamente negativa en Deleuze y su distinción con la potencia (*puissance*) positiva? La máquina conecta las intensidades y hace pasar las fuerzas. El deseo toma el lugar antes asignado al eterno retorno: unificación de la Diferencia en la Repetición, concordancia de las facultades en una Idea.

Recapitemos el movimiento ontológico en este período, tal como lo reconstruye

Koenig. Tenemos en primer lugar caos, puras multiplicidades, que al pasar por el tamiz de su determinación recíproca generan singularidades, fuerzas pasivas que definen el ritmo y las direcciones del caosmos. Estas singularidades son maquinadas por el deseo, cuyos flujos recorren las fuerzas, que así devienen activas –intensidades. "Este proceso crea unidades vacías, cartográficas, ilimitadas al mismo título que el deseo: los CsO, término eminentemente posmoderno para designar nuestro buen y viejo trascendental" (83). Los dos principios posmodernos –trascendental y univocidad– se mantienen, pero lo que Koenig llama por alguna razón "el postulado" deja de ser el *agôn* para convertirse en el deseo.

Pueden retomarse ahora las dos preguntas posmodernas. La pregunta por las modalidades de experiencia de lo trascendental es respondida con lo sublime, mientras que la pregunta por el fundamento no trascendente de lo trascendental genético se deriva en otras dos preguntas: ¿hay una unidad de todos los CsO? Y ¿cómo los CsO producen el mundo estratificado en que vivimos? La respuesta a la primera pregunta es: sí, el plano de inmanencia o consistencia, conjunto de todos los CsO o campo trascendental. En cuanto a la segunda pregunta, la respuesta debe ir por el lado del esquema, es decir, la construcción de espacio-tiempos, pero ya no puede haber dramatización porque para ello se necesitan Ideas –y ahora "el campo trascendental no es más una coexistencia y una interpenetración de Ideas sino una unidad vacía rizomática" (99). Hay que buscar entonces una autonomía del esquema con respecto a la Idea, una "auto-esquemización de la materia" (100), que se encontrará en el concepto de pliegue.

Asimismo, puede ahora responderse la última pregunta del posmodernismo. La

génesis de un trascendental no trascendente puede fundarse "[c]onstituyendo un campo de inmanencia, conjunto de todos los CsO, y el plegamiento de este campo hacia la estratificación del mundo" (112). Deleuze responde entonces a las dos grandes preguntas de su tiempo. "¿Cuáles son las modalidades de la experiencia de lo trascendental? La experiencia estética y la despersonalización. ¿Cuál es el fundamento de un trascendental no trascendente? El caos y su investimento (*investissement*) por el deseo, que constituyen en el curso de un proceso complejo el Pliegue trascendental. El caos es entonces la Condición y el fundamento de lo trascendental" (113).

Finalmente, la última lección aborda la segunda parte del subtítulo del libro. Para Koenig, "Deleuze nunca se interesó por la filosofía política, sin duda demasiado «molar» para él" (123). Se puede, sin embargo, intentar pensar cómo sería una política deleuziana. "Como Rousseau quería forzar a los hombres a ser libres, forcemos a Deleuze a ser responsable" (129). Su tesis es que detrás de la retórica marxista (irresponsable) se encuentra un pensamiento político (responsable) cercano al liberalismo libertario de Murray Rothbard, David Friedman o Robert Nozick, con quienes la distancia sería menos conceptual que institucional. Los intelectuales de izquierda y los economistas liberales son para Koenig como Capuletos y Montescos cuyos descendientes deberían unirse.

En cuanto a las posiciones explícitas de Deleuze, el autor confiesa acordar con *La Pensée 68*, el clásico en el que Luc Ferry y Alain Renaut se despachan contra los filósofos de izquierda "en guerra contra el individuo autónomo, el Estado de derecho y el libre mercado, en suma contra todos los grandes principios que hacen desde el Renacimiento la fuerza de la civilización

occidental, humanista, inventiva, tolerante" (127). Tampoco se priva del más repetido de todos los reproches a las filosofías nietzscheanas: "Rechazar la ley, la justicia, la cultura, para glorificar un individuo superior, ¿no es caer en la trampa de la interpretación del «superhombre» [...] que influyó tanto a Mussolini? (128)". Por último, suelta frases que recuerdan a discursos de Nicolas Sarkozy: "el intelectual francés representa, desde hace más de dos siglos, más un problema que una solución para el país" (128).

Ahora bien, rascando el barniz marxista, en los dos tomos de *Capitalismo y esquizofrenia*, el capitalismo cumpliría la mayor parte de las veces una función positiva, puesto que permite oponerse al Estado en tanto aparato de captura, liberar los flujos y destruir las instancias de sobrecodificación. Se encuentra allí "un profundo respeto por el capitalismo y sus líneas de fuga, creadoras, positivas" (130). Acelerar los movimientos de desterritorialización y liberar los flujos, se pregunta Koenig, "¿no es retirar al Estado lo esencial de sus prerrogativas para privatizar la mayor cantidad posible de funciones sociales? Evitar las «reterritorializaciones», ¿no es abolir los bancos centrales y quebrar los monopolios de multinacionales por las fuerzas de la competencia?" (132).

En primer lugar, hay que decir que la decodificación de los flujos no caracteriza por sí misma al capitalismo, sino –como bien señala Guillaume Sibertin-Blanc– al "conjunto de condiciones históricas que el MPC [modo de producción capitalista] no explica puesto que, al contrario, las supone" (Sibertin-Blanc, Guillaume, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, París, PUF, 2013, p. 154). Lo que define al capitalismo para Deleuze y Guattari, por el contrario, es su axiomática, consistente en destruir o relegar como secundario todo código ex-

tra-económico y postular sus relaciones de producción como presupuesto absoluto.

"El Estado totalitario no es un máximo de Estado, sino más bien, siguiendo la fórmula de Virilio, *el Estado mínimo* del anarco-capitalismo (cf. Chile)" (Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizofrénie 2*, París, Minuit, 1980, p. 578). Esta cita desmiente que, como sostiene Koenig, Deleuze y Guattari hayan ignorado el anarco-capitalismo. Por el contrario, lo asociaban con el Chile pinochetista. Pero, más importante aún, muestra el problema principal de la lectura de Koenig: que no toma en cuenta que Deleuze y Guattari distinguen dos polos, aunque complementarios –sea geográfica o cronológicamente– del Estado capitalista, a saber, la tendencia "social-democracia" y la tendencia "totalitarismo". La primera tendencia consiste en incluir axiomas –derechos para las minorías, estimulación del mercado interno– y la segunda en sustraerlos, promoviendo el mercado externo en detrimento del interno, apelando a capitales extranjeros, favoreciendo la exportación de materias primas, etc. Con lo cual, más allá de que los autores no conciban un capitalismo sin Estado, puesto que este cumple una función esencial en la reproducción de las relaciones sociales de explotación y en la regulación de esa mercancía particular que es la fuerza de trabajo, la *tendencia* hacia el Estado mínimo es calificada como *totalitaria*. La consigna libertaria de Koenig –¡menos Estado!– no representa entonces sino la reducción del Estado a su función represiva, "totalitaria" en el vocabulario de Deleuze y Guattari.

En suma, las *Leçons sur la Philosophie de Gilles Deleuze* presentan algunos puntos de interés, e.g., su distinción de los cuatro planos y su propuesta de trazar continuidades y rupturas entre dos períodos de la obra

deleuziana. Sus aspectos menos sólidos, por su parte, corresponden llamativamente a las dos tesis del subtítulo, puesto que su interpretación del Kant de Deleuze no resulta convincente, mientras que su reconstrucción de una política deleuziana, más allá de su vocación polémica, choca con la letra –y, más aun, con el espíritu– del texto.

Pautas para el envío de contribuciones

Idiomas aceptados: español y portugués.

Las contribuciones pueden ser:

Artículos

Textos originales, inéditos. Serán sometidos a doble referato ciego, a través de evaluadores externos al comité editorial de la revista.

Extensión: entre 7.500 y 10.000 palabras (entre 45.000 y 60.000 caracteres con espacios) incluyendo las notas al pie.

Enviar en un mismo archivo en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

1. Título y nombre del autor.
2. Abstract en inglés y en castellano (200 palabras cada uno).
3. Cuatro palabras clave, en inglés y en castellano.
4. Texto completo.
5. Breve cv en forma de párrafo (200 palabras).

Reseñas

Reseñas de libros publicados recientemente.

Extensión: entre 2.500 y 6.000 palabras (entre 15.000 y 37.000 caracteres con espacios).

Las reseñas no deben incluir notas al pie (ver más abajo las pautas formales específicas).

Enviar en un mismo archivo en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

1. Título y nombre del autor.
2. Datos completos del libro reseñado, respetando el siguiente formato:

Autor (Apellido, Nombre), *Título en cursiva*, datos de traductor/editor/etc. si corresponde, Lugar, Editorial, año, cantidad de páginas.

Ej.: Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1996, 348 páginas.

3. Texto completo de la reseña.

Debates

Comentarios a los artículos publicados en la revista (extensión: hasta 2.500 palabras) o contribuciones de varios autores que discutan sobre una misma problemática filosófica (extensión: entre 2.500 y 6.000 palabras).

Enviar en un mismo archivo en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

1. Título y nombre del autor.

2. Texto completo.

Pautas generales para todos los textos

- Título: centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita.
- Nombre del autor: centrado, fuente Times New Roman tamaño 12.
- Cuerpo del texto: centrado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1.5, justificado, con sangrías al comienzo de cada párrafo.
- Subtítulos de secciones: fuente Times New Roman tamaño 12, en negrita.
- Notas: a pie de página, fuente Times New Roman, tamaño 10, justificar márgenes.
- No utilizar negritas ni subrayado en el cuerpo del texto.
- Evitar doble espacio entre palabras y al final de cada párrafo.

Pautas para artículos y debates

1. Citas y notas al pie

- Todas las citas deben estar traducidas al castellano. Si se considera necesario incluir también la versión en idioma original, hacerlo en nota al pie.
- Las citas en el cuerpo del texto que superen las cuatro líneas de extensión deben insertarse en punto y aparte, centradas con margen izquierdo y derecho de 1cm, letra tamaño 11, sin sangría, simple espacio, sin comillas.
- El índice numérico de las notas al pie debe ir siempre luego del signo de puntuación (luego del punto o del signo de pregunta/exclamación, si la nota está al final de la oración, o luego de la coma, punto y coma, etc. si la nota está dentro de la oración).

Ej.: Esto lo sostiene Deleuze en su tesis sobre Spinoza.¹

- Utilizar corchetes con tres puntos [...] para indicar que la cita continúa o que alguna frase quedó elidida.
- Utilizar comillas comunes: "...". Dentro de comillas comunes, utilizar las comillas francesas: "... «...»..."

2. Palabras en otras lenguas

- Toda palabra perteneciente a otra lengua debe estar en letra cursiva.
- Si se desea aclarar un término en su idioma original, hacerlo entre paréntesis ().

3. Referencias a la bibliografía

- Incluir todas las referencias a la bibliografía en las notas al pie.
- La primera vez que se cita una obra, mencionar los datos completos (en la forma que se indica a continuación, en "Modo de citar"). Si se vuelve a hacer referencia a la misma obra, para no repetir todos los datos, mencionar solamente el autor y la abreviatura *op. cit.* (en cursiva) seguida del número de página al que se remite.

Ej.:

Primera vez que se cita una obra:

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 42.

Si se vuelve a hacer referencia a la misma obra a lo largo del artículo:

Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 56.

- Si se maneja más de un libro del mismo autor, citar las obras con sus datos completos la primera vez que se haga referencia a ellas y luego, si se vuelve a hacer referencia a ellas, indicar el título o las palabras iniciales del título de cada una, luego *op. cit.* (en cursiva) y el número de página al que se remite.

Ej.:

Primera vez que aparecen las obras:

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 42.

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. por Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1996.

Si se vuelve a hacer referencia a estas obras a lo largo del artículo:

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición, op. cit.*, p. 8.

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión, op. cit.*, p. 56.

- Si se hace referencia a la misma obra a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior, utilizar la abreviatura *ibid.* (en cursiva) seguida del número de página.

- Si se hace referencia a la misma obra y misma página a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior, utilizar la abreviatura *ibídem* (en cursiva).
- Si se utilizan letras, siglas o abreviaturas especiales para referirse a una determinada obra o edición, indicarlo lo más claramente posible en nota al pie, la primera vez que se haga referencia a esa obra.
- Si no hay referencia a una cita textual, sino que se cita indirectamente, utilizar la abreviatura *Cf.* (en cursiva), seguida de la referencia bibliográfica y el número de página.
- Incluir una sección de “Bibliografía” al final del texto. Indicar todos los datos de los textos citados o a los que se hace referencia en las notas a pie de página y, si corresponde, otra bibliografía consultada pero no citada.

Modo de citar

Libros:

Autor (Apellido, Nombre). *Título en cursiva*, datos de traductor/editor/etc. si corresponde, Lugar, Editorial, año.

Ej.:

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. por Horst Vogel, Muchnik Editores, Barcelona, 1996.

Capítulos de libros/Artículos en compilaciones:

Autor (Apellido, Nombre), “Título entre comillas” en Referencia al libro (como se indicó arriba), seguido por los números de página inicial y final del capítulo o libro de referencia

Ej.:

Beiser, Frederick, “The Enlightenment and Idealism” en Ameriks, Karl (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 18-36.

Artículos en revistas:

Autor (Apellido, Nombre), “Título entre comillas” en *Nombre de la revista en cursiva*, volumen/número, año, pp. XXX-XXX.

Ej:

Dotti, Jorge E., “Jahvé, Sion, Schimtt. Las tribulaciones del joven Strauss” en *Deus Mortalis*, N° 8, 2009, pp. 147-238.

Artículos en revistas electrónicas:

Autor (Apellido, Nombre), “Título entre comillas”, en *Nombre de la revista en cursiva*, volumen/número, año, página. Aclarar entre paréntesis el URL y la fecha del último acceso.

Ej.:

Razzante Vaccari, Ulisses, “A disputa das Horas: Fichte e Schiller sobre arte e filosofia”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 5, 2012. Consultado el 16 marzo de 2015. URL: <http://ref.revues.org/263>.

Pautas específicas para reseñas:

- No incluir notas al pie.
- Para hacer referencia a la obra reseñada, indicar simplemente “p.”, seguido por el número de página entre paréntesis (p. xx), en el cuerpo del texto.

NOTA:

Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea se reserva el derecho de realizar modificaciones formales menores sobre las contribuciones recibidas, de acuerdo al estilo de la revista.

